

Tartu Ülikool  
Humanitaarteaduste ja kunstide valdkond  
Kultuuriteaduste ja kunstide instituut  
Eesti ja võrdleva rahvaluule osakond

Miikael Jekimov

Armulaualeib eesti rahvausundis:  
muistendid nõidusest

Magistritöö

Juhendaja professor Ülo Valk

Tartu 2017

# Sisukord

Sissejuhatus.....	3
1. Rahvausundi mõistest.....	4
2. Armulaualeiva sakramendist üldiselt.....	7
2.1 Armulaualeiva ja nõiduse seosest.....	9
2.2 Armulaualeiva ja kuradilepingu seosest.....	12
2.3 Armulaualeiva tulistamine inversioonina.....	16
2.4 Armulaualeiva tulistamine rituaalina.....	20
3. Armulaualeiva tulistamise muistendid.....	25
3.1 Analüüsitav materjal.....	25
3.1.1 Kirikuolu 19. sajandi Eestis.....	26
3.1.2 Jahikultuurist Eestis.....	30
3.2 Armulaualeiva tulistamise muistendite motiivid.....	33
3.2.1 Põhjus.....	36
3.2.2 Õpetus.....	40
3.2.3 Armulaualeiva varastamine.....	44
3.2.4 Armulaualeiva tulistamine.....	46
3.2.5 Jeesuse nägemine.....	50
3.2.6 Kuradi osalus.....	52
3.2.7 Lõpplahendus.....	58
Kokkuvõte.....	63
Communion Bread in Estonian Folk Religion: Legends about Witchcraft.....	65
Allikad.....	67
Kirjandus.....	67
Lisad.....	70

## Sissejuhatus

Käesolev magistritöö analüüsib armulaualeivaga seotud uskumusi, maagilisi praktikaid ja rahvajutte Eesti folklooris. Analüüsitav materjal pärineb Eesti Rahvaluule Arhiivist ning hõlmab žanriliselt usundilisi teateid ja muistendeid. Usun, et armulaualeiva tulistamise teel üleloomulike võimete omandamine on üsna omapärane teema ning nõiduse vorm, mille rahvausundilised aspektid hõlmavad ka ristiusku. Tähelepanu keskmes on Eestis levinud (25 tekstinäidet Eesti Rahvaluule Arhiivist) usundilised jutud armulaualeiva tulistamisest, mille kaudu omandatakse üleloomulikud võimed. Seega pakub käesolev uurimus retrospektiivse vaate kristlikule rahvausundile.

Magistritöö teema on mõneti edasiarendus minu bakalaureuseõpingute ajast, mil uurisin nõiaaks saamise uskumusi Eesti rahvapärimuses. Kuna armulaualeiva tulistamine on samuti üks viis üleloomulikke võimeid omandada ning seeläbi nõiaaks saada, ongi tegu sügavama keskendumisega ühele uskumusmotiivile. Huvi äratas justnimelt kristlike motiivide olemasolu ning sakramendi ebatavaline kasutamine. Katoliiklasena oli mul samuti põnev uurida, milline on pühima sakramendi koht rahvausundis ning milliseid kristlikke jooni oli võimalik uskumustest ja muistenditest leida.

Töö jaguneb kaheks osaks: esimene käsitleb armulaualeiva kasutamist nõiduses üldiselt (ja analüüsib seda kristlike arusaamade kontekstis), vaatleb selle seost kuradiga ning käsitleb armulaualeiva tulistamist inversiooni ja rituaalina. Muuhulgas on avatud rahvausundi mõistet. Teine osa uurib Eesti Rahvaluule Arhiivis leiduvate armulaualeiva tulistamise muistendite näiteid, analüüsib ja mõtestab neid nii kristliku rahvakultuuri kui ka folkloori žanriteooria kontekstis ning seob esimeses peatükis käsitletud teemaga üldisest nõidusest. Muistendeid on analüüsitud nii nende struktuursete motiivide alusel kui ka armulaualeiva ja nõiduse seosest tuleneva kristliku sakramendi inversiooni vaatepunktist.

Magistritöö eesmärk on anda empiirilise materjali põhjal ülevaade armulaualeiva tulistamise muistendite motiividest ning mõtestada neid usundi- ja kultuuriloolises kontekstis. Analüüsin leitud tekste, loon nende ümber laiema konteksti ning vaatlen, kuidas need asetsevad nõiduse diskursuses üldiselt. Teema ning konteksti võrdleval uurimisel loodan leida armulaualeiva tulistamisega seotud muistendite põhijooned.

# 1. Rahvausundi mõistest

Et rahvausundi mõiste on käesolevas magistritöös olulisel kohal, tuleks kindlasti esmalt selle tähendusi selgitada. Tihti on rahvausundit uuritud vastasseisus ametliku religiooniga (peamiselt kristlusega) ning võrdlused paganlike tavade ja uskumuste ning kristlike tõekspidamiste vahel võivad olla üsna värvikad. Siiski ei saa väita, et kristlus ja rahvausund oleksid alati eraldiseisvad, nad on pigem omavahel seotud, kuna rahvausundist võib leida palju kristlikke motiive ning mõnikord ka ühiseid moraalseid põhimõtteid. Objektiivsel analüüsil peaks institutsionaalset religiooni ja rahvausundit nägema ja mõistma kui osa kultuurist ning vaatlema võrdluses, kuidas on nad omavahel põimunud.

Soome folklorist Kaarina Koski on märkinud, et folkloristikas kasutatakse mõisteid „rahvausk“ ja „rahvausund“ üpris laialdaselt. Need mõisted võivad tähistada eelkristlikku usku, kristlusega kõrvuti eksisteerivat mittekristlikku ainet või mingit rahvaliku religiooni vormi, milles ühinevad erineva päritoluga elemendid. Koski lisab ka, et alates 19. sajandist on rahvausundit uuritud kui maailmavaadet, milles kristlikud ja mittekristlikud tunnusjooned moodustavad funktsioneeriva terviku. (Koski 2014: 66–67). Käesolev töö lähtub peamiselt Koski kolmandast käsitusest, st rahvaliku religiooni vormist, millest võib leida erinevate kultuuride elemente. See kehtib ka Eesti rahvausundi kohta.

Laura Stark on samuti kõrvutanud rahvausundit ja kristlust, analüüsides kristlike sümbolite mõistmist ja kasutamist rahvausundis. Ta nendib, et sageli ei suhtugi rahvausund neisse sümbolitesse negatiivselt – leitakse, et sümbolitel on tõepoolest vägi ning seepärast otsitakse neilt (küll ebatraditsioonilisel moel) abi. Ta lisab, et mõiste „rahvausund“ viitab kristluse vormidele, mis võivad lähtuda institutsionaalsest religioonist ning mida praktiseeritakse „rahva“ tasandil, kuid mis on kirikuga dialoogis ning mida sellega seostatakse. Rahvausundit on tihti nähtud lihtsalt värvikate kommete või uskumustena, mida tuleks kirjeldada ja talletada ning mis koosnevad omapärastest ebauskumustest või paganlikest jäänukitest (nagu nõidus, kurja silma uskumused, pühakute raviv võim, eelkristlikud põllumajanduslikud riitused jm.). Vaimulikud kalduvad tõlgendama rahvausundit teadmatuseks kiriku õpetustest või nende õpetuste väärarusaamisena. (Stark 1996: 144). Folkloristliku mudeli järgi on aga tavaks taandada rahvausund paganlike jäänukite, ebauskumuste ja maagiliste tavade tasemele, mis on võib-olla mõjutatud paganluse ja kristluse sünkretismist ning kujunenud omaette

religiooniks (Vovelle 1990: 82). Seega, tegu on küll omaette uskumustesüsteemiga, kuid sellesse on sulandunud nii kristluse kui ka sellele eelnenud usundi elemente.

Rahvausund on sünkretistlik, selles ühinevad elemendid, mida kirik on defineeritud nõiduslikeks ja religioosseteks, ehkki rahvalikust vaatepunktist ei ole nende erinevus alati selge (Stark 1996: 146). Lisaks kahaneb rahvausundis kristluse pühade sümbolite ja põhialuste ühtsus ja universaalsus, need muutuvad fragmentaarsemaks ja omandavad lokaalse varjundi. Teisisõnu, need muutuvad intiimsemaks ja igapäevasemaks kui kiriklikes tavades. (Stark 1996: 152). Rahvausundis võib muutuda sümbolite (näiteks armulaualeiva või palvete) tähendus või siis tehakse need sümbolid rahvalikult ise ümber, olenevalt nende teistsugusest kasutusest ja eesmärgist. Seda ei tehta küll alati pahatahtlikel põhjustel, sest näiteks on muuhulgas (ka Eestis) levinud (rahva)uskumusi, mille kohaselt aitab palvete lugemine metsa eksinul õige tee leida. Teise moodusena oli ristimärgi tegemine Eesti rahvausundis üldlevinud kristliku sisuga kaitseabinõu (Valk 2011: 42). Sellegipoolest on tegu ühe religiooni sümbolitega, mis saavad rahvalikus tõlgenduses veidi teise vormi, kasutuse või tähenduse, mida kirik alati heaks ei kiida.

Siiski ei tohiks arvata, et rahvausundi alla võib koondada mida iganes või nagu oleksid selle uskumused täiesti juhuslikult formuleerunud. Soome religiooniteadlane Veikko Anttonen toob välja, et rahvausundi doktriini või selle puudumist arvestades ei saavuta me teoreetiliselt palju, kui arvame, et rahvausundi näol on tegu religiooniga, millega võib seostada absoluutselt kõike. Kirikliku autoriteedi asemel on tegu kohaliku kogukonnaga, kellel on sotsiaalse kollektiivina võim kontrollida usundilist praktikat ning luua selle normatiivide standard. (Anttonen 2004: 75). Ka Starki mainitud lokaliseerival funktsioonil on siinkohal oluline roll – uskumused ning tavad formuleeruvad vastavalt sellele, kus neid praktiseeritakse ning milline on selles kohas poliitiline või religioosne olukord.

Rahvausundi ja ametliku usu erinevust võib märgata ka pühaduse kontseptsioonis. Ametliku (kirikliku) tõekspidamise kohaselt on pühadus midagi, millest isik võib eralduda juhul, kui ta ei järgi kiriku institutsionaalseid reegleid. Lisaks on tavainimese ja pühaduse vahendajaks preester ning vaimulikkond määrab kirikuõpetuste alusel kindlaks normid, kuidas pühadusega seotud olla. Rahvalikust vaatepunktist on aga pühadus igapäevaelule ja selle maailma vajadustele (näiteks enda elatamisele, tervise hoidmisele ja turvalisusele) lähemal ja ses suhtes tähtsamal kohal. (Stark 1996: 155–156). Seega tuleb välja, et kirikliku arusaama kohaselt kujutab pühadus endast kõrgemat nägemust või religioosset nähtust, mis nõuab teatud juhiste järgimist. Rahvausundis langeb aga rõhk

hoopis igapäevaelementidele ja maiste probleemide lahendamisele.

Viimaks tuleks vaadelda ka rahvausundi uurimise allikate küsimust. Erinevalt näiteks kristlusest iseloomustab rahvausundit kirjalike allikate nappus, mille tõttu ei ole sel ka teoloogilist või filosoofilist tuuma, dogmat või kaanonit ja tsentraliseeritud institutsiooni, mis selle tähendust kaitseks (Anttonen 2004: 74–75). Suurreligioonid omavad näiteks institutsionaliseeritud struktuuri ja väärtusi edastavaid pühakirju, kuid rahvausund on jäänud pigem suulise traditsiooni valdkonda, mistõttu inimesed saavad selle uskumusi ise rohkem vormida, olenevalt sellest, milline on nende kogukonna taust. Rahvausundi allikate puhul on probleemiks ka see, et kuni 19. sajandini on vastavad andmed valdavalt eliidi ja kiriku vahendatud ega pärine otsestest rahvalikest allikatest (Vovelle 1990: 91). Keskajal ning ka hilisematel sajanditel ei kirjutanud lihtrahvas ise oma kombeid või uskumusi üles. Isegi kui seda pärimust talletati, tegi seda kõrgem klass või eelkõige kirik, kes vastupidiselt tavarahvale valdas kirjaoskust. Ühe suurema murekohana võib juba põgusalt pilgul näha huvide konflikti – vaimulike vaatepunktist ei tule ju kristlikust õpetusest erinevate uskumuste (nagu näiteks sümbolite ja sakramentide, muuhulgas armulaualeiva, teistsugune tõlgendamine ja nõiduses kasutamine) kogumine ja säilitamine kirikule sugugi kasuks. Seetõttu, isegi kui rahvausundilist materjali jäädvustati, võib allikate adekvaatsuse kahtluse alla seada ning küsida, kas ning mil määral on neid üleskirjutamisel muudetud. Michel Vovelle märgib, et me peame tunnistama, et enamik (rahvausundilisi) praktikaid, mida me tänapäeval teaduslikult uurime, on säilinud vaid kivistunud vormis. Need tuleb taasavastada paljude erinevate kirjutiste põhjal, mille on loonud eliit ja mis seetõttu ei kajasta mineviku rahvausundi suhtumisi ja tegevusi päris otseselt. (Vovelle 1990: 91–92). Lisaks rõhutab ta vajadust pöörduda mitte-kirjalike allikate poole, et leida ja uurida, mida minevikus tegelikult tehti ning mida säilitas just suuline traditsioon (Vovelle 1990: 91). Omaette küsimus on aga, kust sääraseid allikaid leida. Tahtes-tahtmata on suurem osa allikaid kirjalikud ja eliidi poolt talletatud ning algse ja muudetud tähenduse eristamine võib osutuda probleemseks.

## 2. Armulaualeiva sakramendist üldiselt

Armulaua, teisisõnu euharistia, jagamine on üks kristluse pühadest sakramentidest. Seda pühitsetakse kristlikes kirikutes missade ajal ning sellel on ääretult oluline tähendus nii (inimeste) usus kui ka religiooni sümboolikas. Erinevatel ajastutel ning kristluse erinevates vormides (näiteks katoliikluses, vene õigeusus, protestantismis või mujal) on armulaua tähendus, tähtsus ning sellega seotud nõuete rangus muutunud, ent sakrament on alati jäänud oluliseks, võib-olla isegi kõige olulisemaks kristlikuks sümboliks. Katoliku kiriku õpetuse järgi on euharistia „Issand Jeesuse Ihu ja Vere ohverdamine“, millega „Kristus toidab endaga ristitut, täidab tema meele armuga ning annab talle tulevase kirkuse pandi“ (Katoliku kiriku katekismuse kompendium 2008: 90–91). Samuti toob euharistia reaalselt ja tegusalt kohale ohvri, mille tõi Kristus ristil Isale üks kord ja igaveseks kogu inimkonna eest. Ohvrina tuuakse euharistia kõikide – nii elavate kui ka surnud usklike – pattude hüvitamiseks ning selleks, et saada Jumalalt vaimulikke ja ajalikke hüvesid (Katoliku kiriku katekismuse kompendium 2008: 92). Luterliku arusaama kohaselt on armulauasakrament Issanda Jeesuse Kristuse tõeline ihu ja veri leivas ja veinis, Kristuse enese poolt seatud kristlastele söömiseks ja joomiseks (Luther 1991: 87). Sakramendiga antakse usklikele andeks patud ning kingitakse elu ja õndsus. Lisaks antakse ja kinnitatakse õnnis teadmine, et armulaua vastuvõtja omab Kristust, kes on meid lepitanud Jumalaga ja hoiab meie keha ja vaimu õigeksmõistetute ülestõusmiseni. (Luther 1991: 89). Nii katoliikluses kui luterluses andestatakse sakramendi läbi inimestele nende patud ning tuletatakse meelde Kristuse olemust ja õpetust. Samuti võetakse nad Jumala kaitse alla ning nende meeleolek saab seeläbi puhtaks.

Kirik õpetab, et oma elus suutis Kristus mitte ainult imesid korda saata, haigeid ravida, deemoneid välja ajada ja oma kannatuste kaudu inimkonda lunastada, vaid ta jättis ka meile siia maailma oma ihu püha armulauana, et see oleks meile alati kättesaadav ning et me saaksime sellest igasugust, nii hingelist kui ka maist abi. Euharistia on toit ja ravim nii hingele kui ka meelele. See esindab meieisapalves esitatud „igapäevase leiva“ täiuslikkust: lohutust Jumala kuningriiki otsivale maisele kehale. (Ostling 2011: 160). Riitus pärineb Viimsest Õhtusöömaajast: Kristus toitis apostleid leiva ja veiniga, viidates viimastele kui oma kehale ja verele, mida kirikus sümboliseeribki armulaualeiva ning -veini jagamine. Sakramendi püha olemus ühtaegu lunastab selle vastuvõtja ning toob ta Kristusele lähemale.

Inglise ajalooteadlane Miri Rubin toob euharistiat mõtestades välja mitu tõlgendust, mida sellele on ajaloos omistatud: et Jumal ja inimesed suudavad kokku saada ja liituda; et küpsetatud nisutaina viilus kehastub Kristuse päästev ihu; et see mõjutab meeste ja naiste, linnade ja rahvaste elu, suutes seda lunastada või muul moel muuta (Rubin 1991: 1). Armulaua sakramendil on nii religioonis kui ka inimeste elus mitu tähendust ning see on kindlasti üks kristliku usu põhilisi alustalasid. Kuidas iganes on armulaua sakramenti läbi ajaloo tõlgendatud ning milline ka on selle tähendus – kahtlemata kujutab armulaud endast võimsat religioosset elementi, mis suudab inimeste elu muuta.

Säärase prominentse positsiooni tõttu on euharistia ja armulaualeib, teisisõnu hostia, olnud ajaloos ka kristliku (ja paganliku) nõiakunstiga seotud elemendid ning leidnud sellisena mitmesugust kasutust. Näiteks kehtis armulaua(leiva) suhtes terve hulk reegleid ja tabusid, kiriklikud vaated sätestasid üsna rangelt, mida sellega tohtis ja ei tohtinud teha. Euroopa varauusaja nõiduse uurija Edward Bever toob seetõttu ka välja, et armulaualeib oli juba varauusajal tõenäoliselt kõige sagedamini vääromastatav püha ese, sest just sellega puutusid tavalised inimesed ikka ja jälle kokku (Bever 2013: 169). Tugev kristlik tähendus annab armulaualeiva jagamisele olulise koha ka institutsionaalse ristiusu ning rahvausu kokkupuutel – ehkki tegemist on suurreligiooni sümboli ja sakramendiga, leiab see laialdast vastukaja ning kasutamist ka rahvausundis, kus sellele omistatakse kiriklikest tõekspidamistest erinevaid (ehkki mitte alati halbu) tähendusi ning kus seda üritatakse kasutada ka enda heaolu parandamiseks.

Euharistia kohast kristluse ja rahvausundi kokkupuutel võib seega edasi minna armulaualeiva kasutamise juurde nõiduses. Näiteks on eri kultuurides armulaualeiba kasutatud kaitsemaagias mingi tagajärje või probleemi vältimiseks, aga ka ennustamiseks ja üleloomulike võimete saamiseks. Eesti rahvausundis on levinud uskumus, mille kohaselt aitab armulaualeiva tulistamine omandada nõiavõimeid ning toob õnne jahipidamises. Vastuolu kirikliku õpetusega tuleneb eeskätt asjaolust, et sakramenti võivad vastu võtta üksnes ristitud inimesed ning et armulaualeiva mitte alla neelamist peetakse rängaks patuks. Lisaks ei tohi kristlikus kaanonis leivaga peale neelamise mitte midagi muud teha. Rahvausundist (ja ka kristliku nõiakunsti kontseptsioonist) lähtuvalt paneb seetõttu armulaualeiva varastamine, pühaduseteotus ning sel teel üleloomulike võimete saamine aluse kristlike väärtuste inversioonile – milleltki (antud juhul pühalt sakramendilt) võetakse esialgne tähendus ning pööratakse see pea peale. Samuti võib armulaualeiva tulistamisest leida seoseid ühega kristliku nõiakunsti tähtsamatest teemadest: lepingust kuradiga. Niisiis on tekkinud oluline kokkupuutepunkt rahvaliku



ning ametliku usu vahel, mis oma olemuselt ning tausta tõttu vajab lähemat uurimist.

## 2.1 Armulaualeiva ja nõiduse seosest

Armulaua sakramendil on olnud üsna erinev ja varieeruva tugevusega positsioon kristlikus kultuuris ning sealt edasi rahvaliku usundi tõlgenduses. Sakramendi olulisust ja sümboolsust on kristluses tähtsustatud, kuid teisest küljest on euharistiat ning selle tähendust ka märkimisväärselt kahtluse alla seatud. Miri Rubin toob välja, et kriitika euharistia suhtes ei puudutanud ristiusu jõulist vaimulikku struktuuri, vaid selle märksa nõrgemaid filosoofilisi aluseid. Ta mainib, et euharistia kriitika oli justnimelt rünnak selliste õpetuslike postulaatide vastu nagu väited, et Jumal ilmub mateeriana, et armulauda saab jagada patune preester ja et isegi läbinisti voruslik inimene pidi sõltuma sakramentidest. (Rubin 1991: 320–324). Armulaua sakramendi tähendust on seega peetud veidi ebaselgeks ning selle materiaalne aspekt on muidu vaimses usus tundunud mõnevõrra kohatu. Vaade, et sakraalset toimingut suudab läbi viia patune isik, on samuti probleemne ning näib moraalselt kaheldav. Seejuures kujutas euharistia kriitika endast rünnakut elava religiooni südamesse, rituaalse praktika, ideoloogilise sideme ja institutsionaalse eesmärgi pihta (Rubin 1991: 352). Tegu oli ja on praegugi ühe olulisema religioosse praktikaga, millel on märkimisväärne koht ja roll usu ning vagaduse inimestele lähedale toomisel. Kriitika ja rünnakud euharistia suhtes üritasid aga seda funktsiooni tähenduse ümberlukkamisega kahtluse alla seada.

Kuigi armulaua sakramendi olulisust ja tähendust on üritatud vähendada või kummutada, olid selle religioosne positsioon ning vägi igati mõistetavad. Just seetõttu sai sellest ka märkimisväärne motiiv kristlikus nõiakunstis. Tegemist oli püha substantsiga ning seepärast ei ole ehk ka liialt üllatav kohata selle (väär)kasutamist nõiduses. Samuti kuulub pühitsetud leib kristlikus kaanonis vaid preestri kompetentsi, tavainimesed sellega toimetada ei tohi. Lisaks oli ka armulaualeib kõige võimsam substants, mida kirik omas, ning seetõttu oli inimestel raske seda oma käsutusse saada (Rubin 1991: 340–341). Siiski pakkusid armulauda ümbritsevad rituaalid sellele edasisi ja analoogseid kasutusi teistes eluvaldkondades, selle püha väge üritati eksploateerida nõiduses mõnel isiklikku kasu tooval eesmärgil.

Katoliku kiriku vaatepunktist oli aga oluline kaitsta sakramenti väärkasutamise ja kuritarvituste eest. Michael Ostling märgib, et ühelt poolt oli euharistia tänu oma jumalikule loomusele ja väelisele kaugelt kõige tähtsam sakrament ning just seepärast

pidi kirik selle kasutamist pingsalt reguleerima ja piirama. Teiselt poolt aga kirjeldas ning kuulutas kirik innukalt just neidsamu omadusi, kuna need kinnitasid euharistia kasulikkust maailmas. (Ostling 2011: 151). Säärase positsiooni ning väe tõttu hakati seda püha sakramenti näiteks rahvausundis tahes-tahtmata alternatiivselt kasutama. Kiriku ettekirjutused ei olnud aga siiski alati ülemäära ranged ning kirik oli valmis neid kohandama, lubades kasutusviise, mis euharistia sakraalsust fundamentaalselt ei ohustanud. Kuid liiga suured kõrvalekalded mõistis kirik ikkagi hukka, üritades oma keskset sümbolit kaitsta (Rubin 1991: 335). Näiteks kui keskajal kaitsti põlde halbade vaimude eest armulaualeivaga, mida hoidis preester, oli kõik hästi, ent kui seda tegid ristiinimesed ise, oli tegemist ketserlusega. Ehk siis need, kes üritasid armulaualeiba ise käsitseda, mõisteti hukka, samal ajal kui preestri ole oli sama tegevus lubatud. (Rubin 1991: 335). Esmapilgul võib selline vahetegemine tunduda silmakirjalikkusena, kuid (kiriku seisukohast) võiks selles näha pigem hoopis arukat lähenemist. Esiteks on preestril religioonis ja selle hierarhias kindel staatus ja roll ning tema ülesanne ongi inimesi juhatada. Teiseks säilitab kirik tänu preestri tegevusele olukorra üle kontrolli: tavainimesed ei saa sel juhul sakramenti ja püha eset ise kasutada, vaid tegevuse viib läbi selleks ette nähtud isik. Selles võib näha taotlust, et ka isiklikumaid ja laialivalgumaid (rahvalikke) armulaualeiva tõlgendusi ning kasutamisi tuleks ette vähem. Viimaks võiks paralleelina viidata missale, mille läbiviimise õigus kuulub samuti preestri, mitte tavainimestele. Rubini uurimuse alusel võib oletada, et hiliskeskajal suhtuti armulaualeiva mittetraditsioonilisse kasutamisse ettevaatlikult ja kontroll selle üle oli tugevam.

Michael Ostling toob aga keskaja kohta välja, et vajadus sakramente väärkasutuse eest kaitsta tulenes iroonilisel kombel kristluse enda edust. 15. sajandiks olid kristlikud pühad substantid (nagu näiteks püha vesi, õnnistatud ravimtaimed ja ülestõusmispüha palmilehed) välja vahetanud vanad (rahvaliku) koduse maagia alustaladeks olnud paganlikud esemed. (Ostling 2011: 141). Pühade esemete ja rituaalide ümber on aga alati olnud teatud tabusid, mille näiteks võib tuua ka armulaualeiva kasutamise tingimused ja piirangud. Hostia varastamine ja väärkasutamine on järjekordne keelu rikkumine. Richard Cavendish mainib, et missat ja armulaualeiba kasutati igasuguse nõiduse puhul. Preestritel kästi hoida armulaualeiba, veini ning pühasid anumaid kindlalt luku taga, et keegi ei saaks neid varastada ega nõidumiseks või mürgi valmistamiseks kasutada; kusjuures püha leiva vargus teeb kirikutele muret tänase päevani (Cavendish 1967: 329). Lisaks nõuab armulaualeiva varastamine vahel ka kirikusse sissetungimist, seda eriti

öösiti. Sellegi kohta leidub uskumusi ja rahvajutte, mille levik ei piirdu Eestiga. Igal juhul on siingi tegemist järjekordse tabude lõhkumisega.

Kui armulaualeiva tulistamine toob Eesti rahvauskumuste kohaselt kaasa üleloomulike võimete omandamise, siis võib seda näha kui ühte nõiakssaamise viisi. Üleüldiselt ongi nõida mõistetud kui üleloomulike võimetega inimest. Euroopas levinud nõiahirmuga seoses tuleb märkida demonoloogide üksmeelset seisukohta, et lihtsurelikul inimesel ei saa olla mingeid üleloomulikke võimeid ja seetõttu toimivad maagilised kunstid vaid deemonite teadmiste ja väe abil (Valk 1994: 179). Kuigi kirik vaatas heatahtlikule paganlikule maagiale tihti läbi sõrmede, eeldati samas teooria tasandil, et igasuguse nõiduse juures kasutatakse deemonite abi, olenemata sellest, kas nõiakunsti praktiseerija ise seda kavatseb või mitte. Leiti, et nõidus toimib üleloomulike jõudude toel, ja kui Jumal ja inglid sellega seotud ei ole, peavad need väed tulema deemonitelt. Kirik järeldas, et head nõidust ei ole olemas. (Russell 1972: 13). Võimed, mida pole võimalik seletada ega igapäevaste arusaadavate tegevuste konteksti asetada, on üleloomulikud ning tulenevad niisiis kuradi väest. Seega võib ka armulaualeiva tulistamist vaadelda ühelt poolt üleloomulike (nõia)võimete omandamisena, teiselt poolt kristlike sümbolite väe vähendamise ning rüvetamisena, liikumisena ära Jumala armust ning kaitse alt ja liidu sõlmimisena Saatana endaga isikliku kasu saamise eesmärgil.

Lisaks on armulaualeiva kasutamisel nõiduses tähtis arvestada asjaolu, et sakramendist võivad osa saada vaid ristitud inimesed. Seega, kui ristiinimene pühitsetud leiba alla ei neela, on tal juba eelnev kavatsus ning otsus Jumalast eemalduda. Kui aga mõni mittekristlane suutis end pettuse teel sokutada sakramenti vastu võtma, tähendas seegi valetamist ja kristliku sümboli rüvetamist. Mõlemal juhul oli tegu surmapatuga. Ameerika ajaloolane Michael Ostling väidab, et (katoliku) kiriku suhtumine euharistia kasutamisse oli palju rangem kui muude sakramentide puhul. Et kasutada hostiat kirikuvälisel eesmärgil, tuleb see kõigepealt varastada, ent püha eseme vargus ongi rangelt väljendudes juba pühaduseteotus, seega surmapatt ning ränk kuritegu olenemata sellest, mida varas teadlikult taotleb, mida ta kirikudoktriinist teab või ei tea või kuidas ta sellesse seesmiselt suhtub. (Ostling 2011: 150). Seetõttu on selge, et armulaualeiva kasutamine nõiduses algas juba enne selle tulistamist: leiva varastanud isikul võis olla juba eelnev kavatsus pühaduseteotuseks, kui ta jättis armuanni söömata, et kasutada hostiat kunagi hiljem nõiduse jaoks; teisalt aga oli pühaduse vargus kirikuõpetuse kohaselt surmapatt või vähemalt äärmiselt vääritud tegu isegi juhul, kui inimesel puudus kavatsus seda nõidumises kasutada. Ostling lisab, et vagaduse, ebaususe ja nõiduse piiride

üle võis veel vaielda, kuid armulaua eriline staatus arutamisele ei kuulunud (Ostling 2011: 150). Tegu oli seega kõrgeimal kohal asetseva sakramendiga, Jeesus Kristuse ihu ja vere ohverdamisega, ning igasugused rahvausundilised või väärad arusaamad selle kasutamise ja rolli kohta ei olnud kiriku vaatepunktist lubatud.

Teisest küljest tuleb armulaualeiva varastamist vaadelda ka selle funktsiooni põhjal. Lisaks hostia tulistamisele võidi seda kasutada ka teisiti, näiteks ennustamiseks või raviks, ent ometi oli igal juhul tegemist nõidusega ja religiooni teotamisega üleloomulike võimete saamise eesmärgil. Stephen A. Mitchell toob välja, et demonlik nõidus seisneski religiooni (kristluse) moonutamises. See oli religioon, mis pööras ära Jumalast ning pöördus demonite poole, et kasutada nende abi inimeste argistes huvides. (Mitchell 2011: 14). Mitchelli käsitus hõlmab ka armulaualeiva kasutamist jahiõnne saamiseks, mida kirjeldatakse Eesti Rahvaluule Arhiivi muistendites. Jahiõnn puudutab inimeste argist tegevust ja seda hangitakse demonite ja kuradi abil. Tegelikult võiksid ju inimesed ise jahil õnne katsuda, ent armulaualeiba tulistades minnakse kergema vastupanu teed ning sõlmitakse kuradiga leping mingit sorti garantii ja kasu saamiseks.

Sarnane uskumus on levinud ka Eesti rahvausundile lähedases Soome rahvalikus kultuuris. Kaarina Koski toob välja, et armulaualeib oli (Luteri) kiriku maagiliste atribuutide seas kindlasti üks vastuolulisemaid. Laialt oli levinud narratiivi- ja uskumusmotiiv, et püss, millest tulistatakse armulaualeiba, saab äranõiuks. Moraalselt häälestatud jutusüžees muutub püha leib Kristuse veritsevaks kehaks ja tulistaja kaotab mõistuse. (Koski 2014: 81). Nagu ma muistendeid analüüsisin peatükis näitan, on siin küll tegemist Eesti armulaualeiva tulistamise lugudest veidi erineva narratiiviga, ent armuleiva nõiduses kasutamise protsess ja motiivid on üsna sarnased. Koski märgib ka, et armulaualeiva kasutamist nõidumiseks ja sellega kaasnevaid ohte võib rahvausundi ja kiriku seoses uurida pühaduse ja korra suhte abil. Nimelt toob kesksete väärtuste ründamine kaasa karmi karistuse. (Koski 2014: 81). Ehkki Eesti muistendites ei ole säärane moraalne arusaam tihti nii ilmne, on eetilises mõttes üsna selge, millised tagajärjed toob kaasa sakramendi kasutamine kristlikus nõiakunstis. Järelikult saab seda otseselt seostada kirikliku õpetusega: sakramenti väärkasutades on inimene oma hinge kahjustanud ning Jumalast ja Kristusest ära pöördunud.

## 2.2 Armulaualeiva ja kuradilepingu seosest

Et armulaualeiva varastamine ning selle tulistamine üleloomulike võimete omandamiseks

on kristlikus rahvausundis üks nõiaaks saamise meetodeid, seostub sellega kujutelm lepingust kuradiga. Siinkohal on aga tegu pigem sümboolse ja vihjelise kontseptsiooniga, kuna muistendites, mis räägivad armulauaaleiva nõiduses kasutamisest, ei märgita alati, et isik sõlmis enne pakti Saatanaga (samuti leidub sääraseid varjatud vihjeid kuradi kaasosalusele näiteks üldistes Eesti rahvausundi nõiaaks saamise uskumustes). Tunda on hoopis motiive ning analoogseid märke, mis annavad mõista, et teo taga on siiski midagi enamat. Esmalt tulekski välja tuua, et kristlik õpetus nõiakunstist on rajatud kuradiga lepingu sõlmimise ideele (Valk 1996: 114). Usuti, et nõiad sõlmisid kuradi teenistusse asumisel temaga ametliku lepingu. Et saada abi Saatanalt, töötas tulevane nõid, et loovutab talle oma keha ja hinge, kas siis pärast surma või kindlaks määratud aastate möödudes. (Cavendish 1967: 318). Oma hinge müümise eest saadi vastutasuks midagi, millest senises elus oli tugevalt puudust tuntud – midagi, mis jäi tavainimestele kättesaamatuks. Lepingust kuradiga loodetigi üleloomulike võimete omandamist (Bever 2013: 157). Lepingu kohaselt sai isik kuradilt üleloomulikud võimed vastutasuks tema järgimise, temaga liitu astumise ja Jumala hülgamise eest. Siinkohal tuleb aga välja tuua, et lepingut kuradiga peavad paljud teoloogid ja folkloristid nõiduse teema üheks fundamentaalseks motiiviks. Tegu on millegagi, mis otseselt peegeldab inimese ja Jumala suhet, olles inversioonina sellele vastupidine arusaam. Seega on seda suhet ja tähtsust kahekordselt vähendatud: esmalt ütleb inimene lahti Jumalast ja tema religioonist ning seejärel astub ta liitu Jumala põhivaenlasega. Michael Ostling toob välja, et demonoloogias on pakti (kuradiga) tihti mõistetud kui anti-ristimist või truudusevannet (Ostling 2011: 217). „Nõidus“ ja „nõiakunst“ on seega mõisted, mis tähistavad üleloomulikke ja igapäevases kontekstis võimatuna näivaid andeid, mis pärinevad kristliku õpetuse järgi kuradilt.

Palju on uuritud ka paganlike kultuuride ja kristluse vastasseisu ning erinevaid arusaamu nõidusest ning selle suhtest kuradiga. Paganlike kultuuride arusaamad nõiakunstist ja üleloomulikest võimetest ei tarvitse algselt üldse olla seotud kristliku kuradikujutelmaga, vaid nende võimete omandamiseks võis vaja minna hoopis omanäolisi tegevusi ning rituaale, mis kuulusid põlisusundi vaimumaailma. Ent sääraseid käsitlelused on samuti aja jooksul muutunud ning mõningate uue religiooni õpetustega läbi põimunud. Edward Bever toobki paganlike kultuuride nõiakunsti analüüsides esile, et sedamööda, kuidas kultuur lähenes ristiusule, kuidas kristlusest sai peamine religioon ning kuradit hakati pidama kurjuse valitsejaks, hakati ka nõiakunstis nägema Saatanat andi. Selle vägi „ei pärinenud mitte oskusest, vaid kokkuleppest, kuradile antud allkirjastatud dokumendist“

(Bever 2013: 177). Kuradiga lepingule viitab ka see, et inimene annab ära osakese endast (hinge ja moraaltunnetuse) ning saab tasuks üleloomulikud võimed – tema järgimise, liitu astumise ja Jumala hülgamise eest. See on otsekui vastukaaluks ristimisele, mida võis näha kui lepingut Jumalaga (Valk 1996: 115) ning mida nüüd murti tema peavaenlase poolele üle minekuga.

Kuradi teenimine ning üleloomulike võimete omandamine ei piirdunud aga ainult lepingu sõlmimisega ning lepingu sõlmimine ei seisnenud ka alati ainult ühes sammus. Tõsi, nähti, et võimete omandamisega saavutas nõid teatud staatuse ning samuti taunitava ja kardetava positsiooni ühiskonnas, aga lisaks pidi ta jääma kuradi teenistusse. Nõiad pidid kordama Saatanale antud ustavustootust ja kinnitama lahtiütlemist ristiusust (Valk 1994: 207). Antud näide käib küll otsesemalt nõiasabati ning kuradile antud pitseri või märgi kohta, ent säärane mitmest etapist koosnev asjade kulg on ilmne ka üldises armulaualeiva nõiduses kasutamises (nagu ka Eesti armulaualeiva tulistamise muistendites). See tähendab, et armulaualeiva kasutamine nõiduslikel eesmärkidel koosneb samuti mitmest etapist: esmalt peab inimesel olema kavatsus sakramenditeotuseks ja selle kaudu üleloomulike võimete omandamiseks, seejärel peab ta püha leiva varastama ning kolmandaks peab ta armulaualeiba nõiduses kasutama – seda kas tulistama või midagi muud tegema. On näha, et iga järgnev etapp ja toiming kinnitab eelmist ning et asi pole vaid ühes kiires liigutuses. Siiski tuleb ka üleloomulike võimete omandamisel vaadelda rahvausundi ja institutsionaalse kristluse (arusaamade) erinevusi, eriti juhul, kui esimeses ei kinnitata alati otsesõnu kuradi osalust. Jeffrey Burton Russell väidab küll, et Euroopa nõiakunsti on kõige enam peetud ketserluse vormiks, sest selleks, et teenida kristlikku Saatanat, peab inimene esmalt olema kristlane (Russell 1972: 19). Isegi kui paganlikus nõiakunstis ei ole kuradi roll ilmne ning isikul puudub kuradi teenimise kavatsuski, seostatakse seda kiriklike vaadete kohaselt ikkagi kuradi teenimisega.

Allikatest selgub, et armulaualeiba on paganlikus ja kristlikus nõiakunstis kasutatud nii kaitsva ja ennetava maagia otstarbel kui ka kurjade kavatsustega. Alati ei ole need tahud niivõrd lihtsasti eristatavad ning võivad sõltuda antud juhtumi kontekstist. Siiski tuleb armulaua sakramendi kiriklikku tähtsust vaadeldes mõista selle olulisust, mis aitab selgitada selle väärkasutuste karmi hukkamõistu. Armulaud on kristlikus kaanonis võrdväärne Kristuse ohverdusega, sellega, et tema kandis ära inimeste patud ning tegi nõnda tavainimesed puhtaks. Armulaualeiva nõiduses kasutamine (sealhulgas selle tulistamine) on aga inimese hinge ohverdus Saatanale. Kuradilepingu võrdluseks võib tuua ka teise näite. Üks võimalus, kuidas deemonlikku pakti kontekstualiseerida, on

kujutada ette vastupidist: pühakuga sõlmitud lepingut, kus leping on positiivne ja eluline nähtus (Mitchell 2011: 120). Seega on leping kuradiga midagi, mis kahandab kristlike sümbolite ja arusaamade tähtsust ning muudab nende tähendust mitmel moel.

Edward Bever osutab, et kuradileping ei sisalda ainult kristlusest lahtiütlemise tingimust, vaid sellega kaasneb eeldus, et selle sõlminud isik osaleb mõnes kristlusevälises kultuses ja loobub seeläbi domineerivast religioonist (Bever 2013: 179). Siinkohal tuleb tõdeda, et kuigi ei saa väita, et armulaualeiva tulistamine olekski juba kultuses osalemine või sellest tulenev praktika, on siiski tegemist religiooni rüvetamise ning salgamisega, mis muudab sakramendi esialgset kasutust ja tähendust, olgu see siis seotud rahvausundilise arusaama ja praktikaga või otsese Saatana teenimisega. Teiselt poolt, kuigi Ostling väidab, et tavalistelt kristlastelt ei saanud eeldada, et nad suutnuks teha täpselt vahet ebausul (või rahvausul) ja kristlikul vagadusel – sest isegi kõige haritumad preestrid ei osanud neid alati vaieldamatult eristada (Ostling 2011: 150) – tuleb ikkagi tõdeda, et armulaualeiva neelamata jätmine ning sakramendi teotamine oli samm Saatana poole ning Jumalast eemale.

Kuigi armulaualeiva varastamises ning selle hilisemas kasutamises nõiavõimete saamiseks võib näha isiku eelnevat kavatsust ja otsust kristlusest eemalduda, tuleks siiski kaaluda ka võimalust, et tegu on inimest ärakasutava kuradi manipulatsiooniga. Tuleb arvestada, et selleks, et meelitada kristlasi end teenima ja lepingut sõlmima, kasutab kurat kavalust ja järeleproovitud meetodeid. Ta kasutab ära inimelu viletsust – vaesust ja haigusi, õhutades kannatajaid neist pääsemiseks tema poole pöörduma. Lisaks kurjade mõtete sisendamisele pimestab kurat inimese meele ja südametunnistuse. (Valk 1994: 170–171). Ehkki see käsitlus puudutab otsesemalt 17. sajandi Liivimaad, sobib see üsna hästi ka üleüldiselt nõiduse ja kuradile andumise uurimiseks. Armulaualeiva tulistamisel tulebki arvesse võtta, et tegu on jahiõnne omandamisega, mis tähendab, et usundilist korda rikkunud inimene teeb seda isikliku kasu saamise nimel ning seetõttu, et tavaliste vahenditega ei ole tal õnnestunud edu saavutada. Säärane haavatav ning mõneti kaitsetu seisund võibki olla sobiv aeg kuradi rünnakuks – inimene on ehk antud juhul rohkem aldis temast sõltumatute tegurite sekkumiseks kasu saamise nimel, kuna tal ei õnnestunud omal käel hakkama saada. Meele ja südametunnistuse pimestamine tähendab otsustusvõimetust, isiku suutmatust eristada õiget ja valet ning järgida religioosseid-moraalseid tõekspidamisi.

Armulaualeiva varastamise ja tulistamise kaudu nõiavõimete omandamisel ning seeläbi kuradiga lepingu sõlmimisel on veel üks omapärane tahk. Nimelt võib seda tegevust näha

inversioonina – millegi niisugusena, mille esialgne tähendus on ümber pööratud ning mis täidab nüüd hoopis teist (antud juhul ka kurjemat) otstarvet.

### 2.3 Armulaualeiva tulistamine inversioonina

Armulaualeiva tulistamine on tõlgendatav inversioonina ehk millegi esialgse tähenduse ümberpööramisena. Ameerika antropoloog Barbara A. Babcock on uurinud erinevate teadlaste käsitusi inversioonist ning toob muuhulgas välja, et sümbolset inversiooni saab mõtestada üldise moodusena, millega inimesed pööravad ümber klassifikatsioone või lõhuvad neid täiesti (Babcock 1978: 21). Ta lisab, et klassifikatsioonisüsteeme moodustatakse binaarse opositsiooni põhimõttel: millegi muundamise või inversiooni eelduseks on tugevad vastandumised. Esialgset tähendust muudetakse selle vastupidise väljendamiseks. (Babcock 1978: 27). Samamoodi, nagu ka järgnevalt näitan, muutub armulaua(leiva) tähendus selle nõiduses kasutamisega. Sakramendile omistatakse vastupidine tähendus ning kasutus.

Esmalt tuleks mainida, et euharistia ainuõigeks peetud loomus Jumala ihuliku kujuna tõstis ta teistest sakramentidest kõrgemale, ent tegi ta ka üleloomuliku väe edastajaks (Ostling 2011: 150–151). Seda väge, nagu eelmises alapeatükis kirjeldasin, üritati ka nõiduses ära kasutada. Edward Bever märgib küll, et religioosseid esemeid ja riitusi on vahel kasutatud mitte eelkõige religioosse paroodia ja inversioonina, vaid puhtalt nende otsese vaimse väe pärast (Bever 2013: 169), ent isegi kui sakramente teotati vaid nende väe teistsuguseks kasutamiseks, kaasneb sellega ikkagi ilmselgelt inversioon. Kristliku sakramendi läbi üleloomulike nõiavõimete omandamine pööras hostia algse eesmärgi ja kasutuse igal juhul tagurpidi. Sümbolite esialgne ning tõene tähendus salati maha ja heideti kõrvale, selle asemele tõusis aga väärkasutus ning uus arusaam. Stuart Clark väitab, et inversiooni võib käsitleda patumaailma tunnusena, milles negatiivsed omadused domineerisid positiivsete üle ning asjade tavalised rollid ja suhted pöörati ümber (Clark 1997: 71). Kuradi valitsetav maailm oligi nii-öelda anti-maailm, milles kristlikud tõekspidamised olid asendunud nende teotatud vastetega. Taolist vaadet saab seostada ka armulaua sakramendi inversiooniga.

Euharistia puhul tuleb märkida, et Kristuse ihu ja vere ohverdamisel on otsene mõju kurjade jõudude vastu. Michael Ostling väidab, et kristliku õpetuse kohaselt varustas Jumal oma alamad euharistiaga kaitseks Saatana vastu (Ostling 2011: 159). Silmas tuleb pidada ka seda, et armulaua sakramenti võisid vastu võtta vaid ristitud inimesed ning



ennekõike need, kes polnud pärast viimast pihtimist patustanud – seega oli tegu otseselt kiriku kaitse all olevate isikutega, kes võisid osa saada sakramendist, selle tähendusest ja omadustest. Tulistamisega tekitatud inversioon aga hülgas selle tähenduse ning teotas püha sakramenti nõiavõimete saamise ja kuradiga lepingu sõlmimise kaudu, kuna armulaua anni jagamise esmane mõte seisnes justnimelt inimese ja Jumala vahelise sideme loomises.

Mõneti võib ka väita, et euharistia on (katoliikliku) jumalateenistuse haripunkt. Palvetalitusega on jõutud sinnamaale, et aset leiab ohverdus, üks usu kinnitamise vormidest ja püha sakramendi jagamine. Seetõttu tuleb Euroopa nõiadiskursusest rääkides ka mainida, et aja jooksul levis üha enam kujutelm, mille kohaselt nõiad peavad sabil oma missat, mis on katoliikliku Jumalateenistuse paroodia (Valk 1994: 208). Richard Cavendish seostab nõiasabatite missa otsesemalt euharistia rüvetamisega, nimetades seda üheks nõiakunsti ja nõidade olemuse tunnuseks. Samuti oli tema sõnul levinud uskumus, mille kohaselt nõiasabatitel parodeeriti ja rüvetati kiriklikku missat ning armulauda. (Cavendish 1967: 310). Missal, nagu ka teistel kristlikel talitustel, olid oma kombed ning rituaalid, palved ja kindel struktuur. See oli (ja on praegugi) aeg, mil inimesed tulevad kokku, et tänada ja teenida Jumalat. Vastupidi võttes leiti samas, et ka kuradil oli sellest oma variant, milles teotati kirikut ja sealseid traditsioone. Euharistia rüvetamine kuulus samuti antud inversiooni juurde. Michael Ostlin toob välja, et selleks, et teada, mida nõiad tegid ja kuidas kuradit teeniti, pidi inimene vaid teadma, mis on tõene religioon ning pöörama selle siis vastupidi. Nõidu arvati rüvetavat armulaualeiba sellepärast, et tegu oli vastupidine sellele, mida usuti olevat hea ja õige. (Ostling 2011: 165–166). Säärane käsitus mõtestabki otsesemalt kristliku inversiooni tähendust – religioon, selle väärtused ja alused on pea peale pööratud ning selle kaudu on saadud uus, hirmuäratav uskumussüsteem.

Ehkki tuleb kindlasti arvesse võtta, et rahvausundiline kristlike sümbolite, sealhulgas armulaualeiva kasutamine ja mõistmine pole alati seotud kuradi ning tema teenimisega, toob Soome folklorist Kaarina Koski välja ka kiriklike sümbolite rahvausundilise tõlgendamise seotud probleeme. Ta mainib, et inimesed kaldusid vahel päris tõsiselt kiriku õpetusest kõrvale ning andsid kiriku tseremooniatele, esemetele ja pühadusele rahvalikke tõlgendusi, samuti seostati nendega isiklike rituaalseid tegevusi (Koski 2014: 68). Need tõlgendused ja tegevused ei pidanud olema seotud kristliku kuradiga, ent kujutasid endast siiski hälbeid kristlikest tähendustest ja kaanonist. Säärane „eraviisiline“ nägemus kristlike sümbolite olemusest ei olnud kindlasti kirikule meelepärane.

Lisaks, kuigi ei saa väita, et jahiõnne omandamine (Eesti) rahvausundis oleks nõiasabatiga otseselt seotud, leidub siiski armulauatalituse inversioonis sarnasusi Jumalateenistuse salgamisega. Kui tavalise kristliku missa lõpus jagatakse armulaua sakramenti, siis armulaualeiva tulistamise ja desakraliseermisega omandatakse üleloomulikud (nõia)võimed, mis pöörabki kirikliku Jumalateenistuse ümber ning seostub Saatana teenimise ja Jumalast eemaldumisega.

Armulaualeiva tulistamise teel üleloomulike võimete omandamine kristlike sümbolite inversioonina ei ole aga Eesti rahvausundis isoleeritud fenomen. Kui võtta võrdluseks näiteks Eesti rahvausundis levinud uskumus, mille kohaselt nõiaks saadakse meieisapalvet (tagurpidi) lugedes, siis võib mõlemast leida seoseid kristlike tavade inversiooniga. Täpsemalt, üheks palveteksti ümberpööramise põhjuseks võib pidada kujutelmi teispoolisusest kui tagurpidi, ümberpööratud maailmast (Pihelgas 2013: 38). Nõiaks saamiseks palve lugemist võib aga vaadelda ka sellest küljest, et nõiad tegid kõike tagurpidi (Clark 1997: 15). Antud juhul on kristluse ühele tähtsamale palvele, mida samuti loetakse missal, omistatud uus tähendus, mis on vastuolus kiriklike tõdedega (arvestades, et üleloomulikud võimed said tulla vaid kuradilt) ning mis tähistab selle väärastunud kasutust. Niisamuti on võimalik näha nõiavõimete omandamist armulaualeiva tulistamise kaudu kui tagurpidi arusaama või maailma, millegi teisipidi tegemist, et saavutada esialgsest eesmärgist erinev tulemus, mis heidab ka eelmise kõrvale. Victor Turner võtabki kokku, et üheks sümboolse inversiooni tahuks võibki olla inimeste välja murdmine nende kultuuriliselt defineeritud rollidest, andes neile täpselt vastupidise osa (Turner 1978: 287). Kristlike sümbolite muudetud kujul kasutamise ja nõiavõimete omandamise kaudu muudavad normirikujud oma kohta nii kirikus kui ka kogukonnas ning astuvad tavapärasusest välja. Samuti on neil nõidade kui kuradi teenritena kristlastele vastupidine roll.

Seega on tegemist pea peale pööratud religioosse tavaga, tähtsate kristlike sümbolite teotamisega. Kui kristlikus kontekstis said üleloomulikud võimed tulla vaid kuradilt, siis kaasnes nõiavõimete omandamisega ka Jumala võimu vähendamine ning sellest lahtiütlemine. Seetõttu võibki näha armulaualeiva tulistamist kui Jumalast lahtiütlemist ning kuradi poolele üleminekut, sest kristlikku sakramenti on kasutatud üleloomulike võimete saamiseks. Toimub ka kiriku osatähtsuse ning Jumala võimu vähendamine, samal ajal kui paganlike (või kiriku vaatenurgast ketserlike) tavade osatähtsus suureneb.

Viimasena tuleks ka arvestada euharistia teotamise paika, milleks on kirik. Pühakoja funktsioon ja tähendus on samuti armulaualeiva varastamisel ja tulistamisel ümber

pööratud. Kuigi Eesti rahvausundis toimus hostia tulistamine enamjaolt väljaspool kirikut, leidsid leiva allaneelamata jätmise ja varastamine aset siiski kirikus. Kristliku õpetuse kohaselt on kirik paik, mis kuulub Jumala erilise kaitse alla ning kus toimub temale ustavuse ning usalduse üles näitamine. Selle koha väärtus saab aga Jumalateotuse ja sakramendi rüvetamise kaudu kahtluse alla seatud. Taoline kristlike sümbolite rakendamine nõiduse teenistusse loob seose kuradiga ning tema lepinguga (kui isik viib ellu mingi rüvetava teo üleloomulike võimete saamise nimel), isegi kui kumbagi ei ole otseselt nimetatud. Kristlike tavade ja sümbolite inversioon leiab aset igal juhul.

Kiriku puhul on tegu ka erilise, mitte igapäevase paigaga. Kaarina Koski toob välja (seda küll otsesemalt 19. sajandi Soome Luteri kiriku kohta, mille olukord oli üsna sarnane Eesti omale), et kui kirik moodustas üldiste väärtuste ja püha korra tuuma, siis rahvausundi traditsioonis oli selleks tuumaks kodusfäär, ning et kirik tähendas ühtviisi õnnistust ja ohtu (Koski 2014: 65). Ta lisab ka, et kirik esindas avalikku elu ja kõrgemalt määratud normatiive, mis ei olnud alati kooskõlas ilmalike eesmärkidega. Lisaks rõhutas kirikuseaduses ettekirjutatud käitumisreeglistik ja kirikusse minemise ritualiseerimine kiriku erinevust ilmalikust elust. (Koski 2014: 80). Seega on näha, et ilmalikust perspektiivist oli kiriku näol tegemist erilise, eraldiseisva paigaga, mida austati ja mõnel määral kardeti ning mis seisis argimaailmast kõrgemal.

Euharistia teotamine kandub aga üle ka järgmisse paika, metsa, mida saab näiteks külaga võrreldes samuti näha vastandliku kontseptsioonina. Mets on koht, mis võib otseselt vastanduda nii kirikule kui ka külale. Näiteks oli kontrast metsa ja inimeste elupaiga sfääride vahel üks kõige fundamentaalsemaid dihhotoomiaid Soome rahvausundilises mõtlemises (Stark 2015: 124). Kuna Eesti ja Soome rahvausundid on väga sarnased, on taolist seisukorda tunda ka meie folklooris. Tihti osutub mets kohaks, mis omandab võõra ja ohtliku tähenduse, kui isik nii-öelda tsivilisatsioonist lahkub. Metsaga, nagu ka kirikuga, seostati samuti mitmesuguseid uskumusi ja tabusid. Eesti rahvausundis levisid muuhulgas uskumused, mille kohaselt ei tohtinud metsas kõva häält teha ega vilistada. Võttes arvesse uskumusi, mille kohaselt nõiavõimed omandati just metsas, tuleks olulisena märkida ka võõrandumise kontseptsiooni – lahkumist normatiivi piiridest. Pikaajalist eraldatust inimkogukonnast mõisteti ka inimest ühiskonnaga ühendava sideme läbilõikamisena (Stark 2015: 135). Laura Stark märgib seda arusaama küll otsesemalt seoses metsa eksimisega, mil keegi oli ajutiselt tee kaotanud, ent turvalisusest lahkumise tõttu võib siin tõmmata paralleeli ka armulaualeiva tulistamise ja oma kogukonnast eraldumise vahel. Üleloomulikke võimeid ihkav tulistaja võõrandus nii oma kogukonnast

(eriti kui ta öösel salaja metsa hiilis) kui ka Jumalast ning lõikas läbi sidemed mõlemaga. Samuti võib säärast nõiavõimete omandamise tahet näha metafoorse tee kaotamisena – inimene hülgab oma senised talitusviisid ning pöördub oma heaolu saavutamiseks ebakonventsionaalsete meetodite poole. Isegi kui armulaualeiva tulistamiseks polnud tarvis pikka perioodi, vaid protsess viidi läbi ühel ööl, võib jututüüpidest leida sarnaseid motiive ning, mis peamine, välja tuleb metsa ning teiselt poolt kiriku ja kogukonna kontrast ja inversioon.

Kokkuvõtvalt võib nentida, et kiriku pühad sakramendid ja kombed olid tavalisusega võrreldes midagi enamat, neil oli suur vägi ja oluline tähendus ning nende väärtuste inversiooniga üritati seda tähendust ümber lükata. Samuti on euharistia sakramendi puhul tegemist püha rituaaliga, mis toob Jumalat ja inimesi üksteisele lähemale. See side teenib nii kaitsvat kui ka lunastavat eesmärki ning on seetõttu kristluses väga eriline. Nõnda võib ka armulaualeiva nõiduses kasutamist ning spetsiifilisemalt selle tulistamist käsitleda (inversioonilise) rituaalina.

## 2.4 Armulaualeiva tulistamine rituaalina

Rituaali mõistet on religiooni- ja rahvaluuleteaduses pikalt ja põhjalikult uuritud. Sellel on mitmeid definitsioone ning tunnusjooni. Kui euharistiat vaadelda kristlikus traditsioonis rituaalina, tuleks samamoodi läheneda ka armulaualeiva tulistamisele. Tegu on mingi erinevatest sammudest koosneva aktsiooniga teatud tulemuse saavutamiseks, antud juhul üleloomulike võimete kaudu jahiõnne omandamiseks. Enne armulaua nõiduses kasutamise sidumist rituaaliga tuleks aga keskne mõiste – rituaal – esmalt defineerida.

Tihti on rituaali nähtud erinevatest omadustest koosneva kogumina. Jan A. M. Snoek toob välja mitu rituaali defineerivat tunnusjoont ning märgib samal ajal, et need ei pea kõik korraga kehtima või käima ühe spetsiifilise rituaali kohta. Muude seletuste hulgas on ta rõhutanud, et rituaal on igapäevaelus liminaalsel kohal; see tekitab muutuse või ülemineku, on transtsendentne või religioosne, eesmärgiline, sümboolne, loob või organiseerib sotsiaalseid grupe ning leiab aset konkreetsetel ajal ja kohas. (Kreinath jt 2008: 11). Antud nimistu ei hõlma kõiki Snoeki välja toodud tunnuseid, kuna ta ise mainib, et neid tunnuseid võib olla väga palju ja need olenevad tihti konkreetse rituaali kontekstist. Siinkohal nimetasin vaid neid, mida saab otseselt seostada armulaualeiva kasutamisega (ja seejärel ka tulistamisega). Armulaua pühitsemine on igapäevaelus

liminaalsel kohal, kuna see on eriline tegevus, mis ei toimu ükskõik millal ja kuidas. Euharistia üheks funktsiooniks on ka usklike lohutamine ning nende sidumine Jumalaga ja Jeesuse ohverdusega. Tavaelu ületavat ning religioosset fenomeni pühitsetakse missade (kõige rõhutatumalt ehk pühapäevaste) ajal. Armulaualeiva kasutamises nõiduses (siinkohal on võetud ka arvesse selle tulistamist) võib samuti leida sarnaseid jooni. Tegu on liminaalse, tavapärasest kõrvalekalduva ja võõra nähtusega. Rituaal loob ülemineku: inimene on jätnud Jumala ning läinud üle kuradi poolele, lisaks on ta ka rüvetamise tulemusel saanud endale üleloomulikud nõiavõimed (viimast saab vaadelda eesmärgina). Armulaualeiva nõidumine on ka antireligioosne (antikristlik) tegu. Viimaseks, ka hostia kasutamine leiab aset teatud kindlas kohas (selle varastamine kirikus, selle kasutamine näiteks seda metsas tulistades). Ka aja kohta tuleks tuua näide: armulaualeiva varastamine toimub kas jumalateenistuse ajal (seda mitte alla neelates) või näiteks öösel. Kahe rituaali vastandus seondub ka üsna otseselt eelmises alapeatükis antud arusaamaga inversioonist: nõiavõimete saamise nimel pööratakse euharistia sakrament ümber selle teotavaks vasteks.

Kuigi rituaalid võivad olla ka ilmalikud ega pea ilmtingimata hõlmama religioosseid praktikaid või tähendusi, kaasneb nendega siiski mingi maailmavaateline või usuline taust. Barry Stephenson mainib, et rituaali on tihti seostatud religiooniga ning seetõttu ka pühade, taevalike ja transtsendentsete, seega üldiselt kõige tähtsamate teemadega (Stephenson 2015: 5). Rituaal võib olla ka transformatiivse eesmärgiga: järgmisse eluetappi liikumisega või millegi liikmeks saamisega. Näiteks on rituaalidena või riitustena mõistetud initsiatsiooni, abielu, ristimist ja muud. Nende puhul on näha, et toimub teatud tõus staatuses. Sama võib väita ka armulaualeiva kasutamise kohta üleloomulike võimete hankimiseks: inimene loob (otsese või metafoorse) kontakti kuradiga, sõlmib temaga lepingu ega ole seega enam tavaline inimene. Huvitaval kombel ei nõua armulaualeiva tulistamine kordamist (nagu ka ülaltoodud näiteis): tulemuse saavutamiseks piisab ühest korrast.

Rituaalide puhul tuleb kindlasti arvesse võtta ka nende sotsiaalset konteksti. Näiteks on paljudes sotsiaalsetes teadusharudes pakutud välja idee, et rituaali levinud ja kollektiivne, avalik olemus peab teenima mingit sotsiaalselt kasulikku tulemust (Stephenson 2015: 38). Ehk siis on leitud, et tavaliselt on rituaalidel mingi sotsiaalne aspekt või põhjus, nagu näiteks initsiatsiooniriituste puhul, mil noorukist saab rituaali tulemusel oma kogukonna liige (ning ta omandab seal uue positsiooni); samuti ka ristimise puhul (inimene ühineb kogudusega). Muuhulgas saab kogukond endale uue liikme, kes teda tugevdab.

Armulaualeiva tulistamine toimub aga isikliku, mitte sotsiaalse tulemuse nimel: nõiduja teotab sakramenti personaalse kasu saamiseks. Stephenson märgib ka, et mõned riitused säilitavad, kannavad edasi ja kaitsevad traditsioone, mõningaid aga kasutatakse loominguliselt, kriitiliselt ja strateegiliselt, et tuua muutust (Stephenson 2015: 53). Võime väita, et esimese määratluse hulka kuulub euharistia, teise aga euharistiat teotav armulaualeiva nõiduses kasutamine. Siinkohal ei ole kindlasti väidetud, et Stephensoni mainitud muutuse toomiseks kasutatavad rituaalid oleksid oma loomult ilmtingimata halvad.

Üks levinud rituaalitüüp on siirderiitus, mille raamesse võib paigutada ka armulaualeiva nõiduses kasutamise (täpsemalt tulistamise). Ameerika antropoloogid Pamela J. Stewart ja Andrew Strathern on üksikasjaliselt uurinud eri teadlaste arusaamu rituaalidest ning neile antud definitsioone. Nad toovad teiste hulgast välja Arnold van Gennepi siirderiituse mõiste, millega viimane märgib isiku üleminekut ühest staatusest teise. Van Gennepi mudel selliseks muutuseks oli tavalisusest (näiteks oma tuttavast kogukonnast) eraldumine, üleminek või siire, ning seejärel taasühinemine kogukonnaga. Teisisõnu, kõigepealt isik eraldus või eraldati tema endisest staatusest, seejärel astus ta marginaalsuse sakraalsesse olekusse ning lõpuks liitus uuesti profaansusega. (Stewart, Strathern 2014: 30). Siirderiitust võib näha nii ilmaliku kui ka püha toiminguna, sellel võib olla usundiline tähendus. Enamasti ei ole aga kumbki variant lihtne, edasimineku võib olla vägagi vaearikas. Näiteks peavad eri kultuurides siirderiituse läbijad taluma katsumusi ja vaevalisi kohustusi, mis on tihti kavandatud alandava või ähvardava kogemuse loomiseks, kuid paradoksaalselt seotud ka sellele järgneva sotsiaalse või vaimse kõrgenduse saamisega (Stephenson 2015: 57). Ehk siis tuleb soovitud tulemuse saamiseks esmalt teha läbi midagi ebameeldivat ja keerukat.

Lisaks võib säärane periood inimese elus märkida üsna ohtlikku aega. Üleminekufaas siirderiitustes on peamine näide rituaalse liminaalsuse kohta, selle (rituaali) faasi, etapi või momendi kohta, mil osaleja staatus on ebamäärane: ta on kahe erineva sotsiaalse või ontoloogilise astme vahel (Stephenson 2015: 58). Seega viibitakse justkui kahe maailma vahel, enne kui vana on maha jäetud ning uuega ühinetud. Võib ka väita, et sel hetkel pole inimene ei üks ega teine. Analoogselt võiks näha siin ka seost hetkega enne ristimist, kui inimene ei ole veel kiriku ja Jumala kaitse all ning on seega haavatav. Armulaualeiva tulistamisel (ning ka üleüldisel nõiavõimete saamisel) on tegemist sarnase inversioonilise protsessiga: isik on näiteks otsustanud hostia varastada, hiljem seda nõiduses kasutada ning nõnda oma hinge Saatanale müüa, ent ei ole veel teoga lõpuni jõudnud. Järgmises

peatükis analüüsitavates Eesti muistendites tuleb mõnel juhul (ehkki mitte alati) esile ka võimalus vääritud tegu heastada: isegi kui armulaualeib on varastatud (mis on tegelikult kristlikus kontseptsioonis juba surmapatt), võib isik ikkagi jätta tulistamata ning seeläbi saada andeks antud.

Inversioonilist rituaali analüüsides tuleks välja tuua ka ameerika teadlase David Frankfurteri väide, mille kohaselt (kuradiga seostatav) rituaal seob uue tähenduse ohud tavapärase traditsiooniga, ühendades selle ühtlasi meeletu pühendumusega võõrale jumalale, meie enda inversioonilisele vastandile (Frankfurter 2006: 100). Ehkki armulaualeiva nõiduses kasutamine annab tõepoolest sakramendile teistsuguse tähenduse ning loob ühenduse kuradiga, ei olnud sakramendi kaitsmine ei olnud alati lihtne ülesanne. Michael Ostling märgib, et preestrid leidsid end tihtipeale olukorrast, kus nad tahtsid propageerida euharistia sakramendile pühendumist, kuid tundsid samal ajal võrdväärselt olulist vajadust kaitsta seda haavamise, teotamise ja igasuguse nõidusega seostamise eest (Ostling 2011: 159). Nagu nõiduse alapeatükis sai selgitatud, oli armulaualeib üsna tugeva väega ning leidis seetõttu ka ebatraditsionaalseid tõlgendusi. Selle kristlikult olulist tähendust ning võimu üritati enda olukorra parandamiseks ära kasutada ja seeläbi loodi side ning sõlmiti leping kuradiga. Siiski on oluline mees pidada, et sakramendi ja rituaali(de) tähendus on midagi, millest inimesed pidid ikkagi teadlikud olema, kuna ilma tähendust mõistmata ei oleks loogiliselt tohtinud soovitud tulemust saada. Tundub ilmne, et rituaale viiakse läbi ja pühitsetakse sellepärast, et neil on tähendused, ning paljud teoloogid ja preestrid juhivad tähelepanu asjaolule, et rituaalide teostajad peavad olema teadlikud nende tõelisest tähendusest ja sellest, mida nad teevad, et saada soovitud resultaat (Kreinath jt 2008: 258). See kehtib aga nii armulaua kui ka armulaualeiva tulistamise kohta. Selleks, et kristlane saaks Jeesusega üheks ning oma patud andeks, peab ta teadma, mida teeb ja millesse usub, ning selleks, et nõidusehuviline saaks endale üleloomulikud võimed, on tal samuti tarvis kindlalt mõista, mida ta teeb.

Seetõttu võib ka väita, et armulaualeiva tulistamise (või üldises nõiduses kasutamise) rituaali teostajatel on mingisugune arusaam oma teo tagajärjest – nii nende jaoks positiivsest kui ka negatiivsest. Nõiutaksegi ju seetõttu, et saada endale jahiõnne ning üleloomulikke võimeid ja olla seeläbi edukad. Teiselt poolt aga hüljatakse Jumal, minnakse tema kaitse alt ära ja sõlmitakse leping hoopis kuradiga, mis tähendab, et müüakse oma hing maha ning minnakse pärast surma või lepingu lõppu põrgusse. Saame väita, et tegemist on tervikuga: ühelt poolt toimub kristliku sakramendi inversioon ja selle

kasutamine nõiduses, teiselt poolt on aga oluline rituaali tähendus, nimelt enda staatuse muutmine (nõiavõimete saamisene ja kuradi teenistusse asumine).

Viimasena tuleks mainida, et nõidade rituaalides oli oluline ka ohverduslik aspekt. Näiteks hõlmab leping kuradiga seda, et viimasele antakse oma hing, mille eest saadakse vastu üleloomulikud võimed, mida saab oma heaolu saavutamiseks kasutada. Nõidade süüteod ei ole mitte ainult nende paheliste olemuste laiendused, vaid keerlevad ka ohverduse – kesksete rituaalide – ümber, mille täielik kombetalitus oleneb sellest, mida „nemad“ võtavad „meilt“ (Frankfurter 2006: 102). Kristliku nõiakontseptsiooni üheks läbivaks arusaamaks oligi hirm, et Saatana teenrid kahjustavad tavalisi inimesi või röövivad neilt mitmesuguseid hüvesid, alates mingitest materiaalistest esemetest ja lõpetades lastega. Sama kehtis ka religiooni kohta – nõiad moonutasid kuradi abil kristlikke sümboleid ja nende tähendust (näiteks teotades selliseid elemente nagu armulaualeib). Teisest küljest aga annavad kurjade rituaalide käsitused kultuuridele võimaluse defineerida religiooni ennast – näidata ette õige moodus pühade asjade tähistamiseks (Frankfurter 2006: 119). Võib öelda, et inversioon aitab ka tähenduse tõese olemuse välja tuua – kuna (sümboli) uus olemus on eelmise vastand, võime seeläbi ühtlasi näha, mis oli tegelikult selle algne ja tõeline kuju. Armulaualeiva abil nõidumine ja selle tulistamine osutab selle olulisusele kristliku sakramendina. Püha sümbolit üritati teotada mingisuguse väe saamiseks. Rituaali erinevad tahud ilmestavad seda praktikat ning annavad aimu, kuidas ja miks sakramenti niimoodi rüvetada sooviti ning milliseid tagajärgi see tegu nõidujale kaasa tõi.



### 3. Armulaualeiva tulistamise muistendid

#### 3.1 Analüüsitav materjal

Käesolevas magistritöös uuritud tekstid pärinevad Eesti Rahvaluule Arhiivist. Tekstikogu hõlmab nii sisulises kui ka geograafilises mõttes üpris laia ala, materjal on temaatiliselt rikas. Samuti varieeruvad tekstide taust ning kogumise aeg ja koht. Peamiselt on tegu 19. sajandi lõpuaastatel, vähesel määral ka 20. sajandi alguses jäädvustatud lugudega. Tekstid pärinevad eri maakondadest, ükski paik ei tõuse lugude esinemissageduselt teiste seas esile – jutud on kogutud üsna ühtlaselt üle kogu Eesti (näiteks leidis muistendeid nii Virumaalt, Järvamaalt, Tartumaalt, Pärnumaalt kui ka mujalt). Žanriliselt on tegemist peamiselt (usundiliste) muistenditega, mida informandid on kogumiseks esitanud ning mis on seejärel arhiivikogudesse talletatud. Kõige olulisem muistendeid ühendav (süžee)motiiv on armulaualeiva tulistamine ning selle läbi jahiõnne ja üleloomulike (nõia)võimete omandamise püüd. Uuritavad folkloorsed jutud sisaldavad nii rahvausundilisi kui ka institutsionaalse või kirikliku ristiusu elemente. Minu analüüsi eesmärk seisneb tekstide motiivide esiletoomises, nende kontekstualiseerimises, võrdlemises ja eripärade selgitamises, samuti nende sidumises eelmises peatükis vaadeldud üldise armulaualeiva ja Euroopa kristliku nõiduse (sealhulgas ka kuradilepingu, inversiooni ning rituaali) teemadega.

Tekstianalüüsi kaudu on võimalik määratleda Eesti armulaualeiva tulistamise muistendite põhijooni ning näha, millised motiivid on rohkem levinud ja millised jäävad pigem perifeeriasse. Tekste lahates püüan esmalt välja tuua nende peamisi või keskseid omadusi ning seejärel vaadelda, mille poolest on jutuvariandid erilised või erandlikud. Kokku leidsin Eesti Rahvaluule Arhiivist 25 muistenditeksti, milles esines armulaualeiva tulistamise teema. Esmapilgul ei pruugi küll arv kuigi suur tunduda, ent arvestades asjaolu, et tekstide levik oli üle Eesti üsna võrdselt jaotatud ja kesksed temaatilised motiivid on ilmsed kõigis korpuse näidetes, võib antud allikmaterjali hulgast tõepoolest leida muistenditüübi tüüpilisusi ja ka omapärasusi.

Muistendianalüüsi esitan seitsmest süžee-motiivist lähtuvalt: tavapäraselt algavad jutud mingi põhjusega – millest üldse peategelase hostia rüvetamise katse alguse saab; seejärel järgneb kellegi õpetus – näiteks annab mõni teine isik peategelasele nõu, kuidas tema probleemi lahendada; kolmandaks varastatakse armulaualeib (see on hostia nõiduses

kasutamise esimene samm); narratiivide kõige olulisemaks motiiviks võib kahtlemata pidada armulaualeiva tulistamist (vaatlen nii seda kuidas tegevust kirjeldatakse kui ka kristliku sakramendi inversiooni); viiendaks on tähtis ka Jeesuse nägemine (Kristuse ilmumine potentsiaalsele nõidujale on üheks märkimisväärsimaks motiiviks armulaualeiva tulistamise muistendites); kas ja mil määral osaleb muistendisüžees kurat; ning viimaks, milline on tulistamise lõpplahendus. Lisaks uurin (pea)tegelase rolli ja suhtumist – kuidas on erinevad jututegelased vaadelnud sakramendi nõiduses kasutamist ning kas muistendites avaldub mingisugune moraalne või eetiline hoiak. Analüüsirühm hõlmab ka kristliku sakramendi inversiooni – kuidas on euharistia ja armulaualeiva tähendust muudetud või ümber pööratud ning milliste motiivide kaudu see avaldub. Tekstipõhised näited olen välja valinud tüüpilisuse (mis esineb kõige sagedamini) või erilisuse järgi (omapärane näide) ning toonud välja muistendi katkenditena (töö lisades on ilmetuseks mõned täispikad tekstid). Analüüsitavad motiivid olen sidunud töö eelmises peatükis tutvustatud teoreetilise raamistiku ja religiooni ajaloo alaste ideedega, lisaks muistendimotiividele vaatlen ka nende konteksti laiemas usunditraditsioonis.

Viimaseks tuleks märkida ka seda, et muistendite esitajate isikut (informante – kes neid jutte üldse kogumisele andsid) pole selles magistritöös analüüsitud. Kindlasti võib oletada, et säärasest küsimusest võiks omakorda esile kerkida huvitavaid uurimispunkte – näiteks mil määral olid informandid ise usklikud ning kas sellest lähtuvalt muutusid muistendite mõned motiivid või rõhuasetused. Lisaks, ehkki muistendid pärinevad Eesti erinevatest piirkondadest, ei domineerinud neist ükski ning seetõttu oleks säärasest väikesest andmekogust keeruline mingisuguseid regionaalseid iseärasusi leida ja välja tuua. Enne muistendite analüüsi juurde asumist toon aga ajaloolise konteksti andmiseks lühidalt välja selle, milline oli Eesti kirikuolu muistendite kogumise ajal (19. sajandil), ning käsitlen lühidalt ka jahipidamise kohta Eestis ja meie kultuuris.

### 3.1.1 Kirikuolu 19. sajandi Eestis

Kirik oli eesti talurahvale ühtviisi tähtis ja vajalik institutsioon. See moodustas ka osa inimeste sotsiaalsest võrgust, suhetest ja haridusest. Muuhulgas oli hariduse poolelt kirikuga tugevalt seotud kool ning raamatute väljaandmine. 19. sajand on Eesti religioonijaloo seisukohalt üsna oluline aeg ning selle mõistmine annab ka muistendite analüüsimiseks vajaliku tausta (19. saj lõppu ja järgmise algusesse jäid ka erinevad

rahvaluulekogumise projektid, samuti koguti ka siin magistritöös analüüsitud jutte justnimelt 19. sajandi viimastel aastatel). 19. sajandisse mahuvad ka murrangulised sündmused Eesti usundiloos – näiteks usuvahetus nii Põhja- kui ka Lõuna-Eestis ning hernhuutlik ehk vennastekoguduse liikumine. Lisaks toimus ärkamisajal kiriku- ja usuelus olulisi muudatusi ning mitmed ärkamisaja tähtsamad tegelased (nagu näiteks Jakob Hurt, kes muuhulgas algatas mitmeid rahvaluulekogumisi) olid usueluga seotud.

Luterlus oli 19. sajandil levinuim religioon Eestis. Siinsele Baltisaksa kultuuri arengule oli see samuti vajalik ning hoolimata saksakeelse rahva sotsiaalselt kõrgemast positsioonist oli luterlus siiski ülem- ja alamkihte ühendav tegur. Ristimise järel said kõigist inimestest kirikukoguduse liikmed, mis tähendas kõigile seisustele vaimset sidet kiriku kui institutsiooni ja kristliku armuõpetuse kuulutajaga. Samuti mõjutas vaimulike raamatute lugemine inimeste hoiakuid ja arusaamisi maailma asjadest. Vanast loodususundist pärit tavad ja kombed kadusid 19. sajandi jooksul pea täielikult. Luterlikud rituaalid ja kombed kuulusid nüüd juba lahutamatult argielu juurde. (Jansen 2010: 314). Kristlik maailmavaade oli võtnud üle varem maausule kuulunud koha ning asendanud tollekohase elukäsituse kiriku õpetusega. Samas oli usundilise ideoloogia kõrval oluliseks inimeste valgustamine. Harimatu ja veel otsekui alaealiseks peetud talurahvaga suheldes nägid pastorid oma peaülesannet mitte niivõrd evangeeliumi kuulutamises nagu Saksamaal, kuivõrd õpetamises ja eetilises kasvatamises, noomimises ja manitsemises (Jansen 2010: 316). Seega on näha, et otseselt religioosse, kristliku temaatika kõrval tegeles kirik ka inimloomuse üldlase moraalse kasvatamisega. Lisaks usuelu edendamisele oli kiriku puhul tegemist ka haridusliku institutsiooniga.

Vagameelne eluvaade oli samuti üks 19. sajandi usuelu olulisemaid jooni. Lihtrahva vagameelsus leidis väljenduse Saksamaalt lähtunud hernhuutluse ehk vennastekoguduse liikumises, mille mõju hakkas pärast vahepealset ametlikku keeldu uuesti kasvama. Veiko Vihuri märgib, et vennastekoguduse rolli eestlaste saamisel kristlasteks on otsustavaks pidanud paljud luterlikud teoloogid, kuna sellele liikumisele omistatakse eestlaste sisuline ristiusustamine. Selle teesi kohaselt tegi katoliku kirik eestlased vormiliselt kristlasteks ning luterlik kirik andis neile teadmised Piiblist ja usuõpetusest, kuid alles vennastekogudus võitis Kristusele nende südamed. (Vihuri 2012: 29).

19. sajandi keskpaigaks oli vennastekoguduse liikmeid Eestis üle 50 000. Tegu oli suurearvulise äratusliikumisega. Sisuliselt moodustasid vennastekogudused iseseisva ühenduse (ehkki ametlikust luteri kirikust end ei eraldatud). Lisaks pidasid hernhuutlased kõige tähtsamateks usuaspektideks palvetunde, kus nad võisid end vabalt avaldada, kuigi

Piibli suvalist tõlgendamist püüdis kirik eeskirjade abil keelata. (Jansen 2010: 317). On näha, et liialt vabameelset pühakirja ja kirikudoktriini mõtestamist ei sallitud ning see oli ka üheks põhjuseks, miks hakkas luteri kirik 19. sajandi esimesel poolel liikumisse jahedamalt suhtuma. Kuigi hernhuutliku misjonitöö tegevus lõpetati Eesti- ja Liivimaal 1857. aastal (Jansen 2010: 316), loeti vennastekoguduse teeneks ka eestlaste rahvusliku ärkamise ettevalmistamist ja kultuurilise arengu edendamist (Vihuri 2012: 29).

Peale selle tuleks puudutada 19. sajandi usuvahetust, mis leidis aset esmalt Lõuna- ja seejärel Põhja-Eestis ning mille käigus siirdus suur hulk inimesi luterlusest vene õigeusku. 1840. aastateni polnud vene õigeusk eesti talurahva hulgas peaaegu üldse levinud, ent talurahvarahutused, korduvad viljaikaldused ja nälg vallandasid usuvahetusliku liikumise Liivimaal 1840. aastate keskpaiku, mil õigeusku siirdus umbes 65000 inimest (Jansen 2010: 318). Siiski oleks tarvis välja tuua, et Baltimaade kultuuri üldpilti usuvahetus kuigi tuntavalt ei riivanud, õigeusu mõju jäi pöördunute suurele arvule vaatamata tagasihoidlikuks, seda enam, et peatselt algas ulatuslik tagasipöördumisliikumine (Jansen 2010: 320). Läänemaal algas usuvahetusliikumine 1883. aastal ning oli suures osas tingitud talupoegade halvast majanduslikust seisukorrast (Jansen 2010: 323–324). Rohkem kui 1840. aastail Lõuna-Eestis avaldasid Läänemaal mõju usulis-ideoloogilised tegurid, tähtis oli ka eestikeelne õigeusu kirjasõna (Jansen 2010: 324). Seega on näha, et ühelt poolt loodeti õigeusku liikumiselt paremat elupõlve, teiselt aga arusaadavamad ja mugavamad religiooniõpetust. Siiski ei saa väita, et usuvahetus oleks olnud massiline, sest valdav enamus Eesti elanikest jäi protestantideks. 1897. aasta rahvaloenduse andmeil oli Eesti alal protestante (peamiselt luterlasi) 84,2% ning õigeusklikke 14,3%, muude usundite järgijate arv jäi pigem marginaalsuse piiresse (Jansen 2010: 324).

Ärkamisaegne kiriku- ja usuelu moodustas samuti tähtsa perioodi Eesti kultuuris. Esimest korda hakkasid pastoriteks saama eesti soost elanikud, mis andis kahtlemata palju juurde kristluse õpetamisele emakeeles (ehkki ka sakslaste hulgas oli neid, kes valdasid korralikult eesti keelt). Ühe olulisema ärkamisaja tegelasena tuleks kindlasti nimetada teise eestlasest kirikuõpetajana ametisse ordineeritud Jakob Hurta (Jansen 2010: 321). Olulisena avaldus ühiskonnas ka eliidi ja rahvaliku kihi erisus, seda ka kirikuelu raames. Aina selgemini ilmnes eestlaste kriitiline suhtumine kirikusse kui aadli mõju all olevasse seisuslikku institutsiooni ning süvenes soov teha seda rahvalähedasemaks (Jansen 2010: 321). Samuti tekkis soov nii-öelda vaba rahva (või rahvusliku) kiriku järele, mida sooviti näha institutsioonina, mis oleks lähedasem alamklassile ning samas eestlaste enda oma.

Kiriku seisukohast osutusid probleemseks 1870-ndail rajatud suured rahvuslikud kultuuriorganisatsioonid, mis kiriku ja aadelkonna toetust ei leidnud (Jansen 2010: 321). Kahtlemata tuleks eestlaste usuelu ilmestamiseks välja tuua veel asjaolu, et 19. sajandi teiseks pooleks olid kristlikud kujutlused, tavad ja kombed kindlalt ja üldiselt juurdunud eestlaste ellu, rahva usuelu oli küllaltki intensiivne (Jansen 2010: 322).

Viimaks tuleks Eesti usuelu kirjeldades pöörata tähelepanu kiriklikele tähtpäevadele, mille sissetoomine algas seoses Saksa ja Taani ristisõdalaste vallutustega juba 13. sajandil. Kiriklike tähtpäevade arv, mille tundmise või tähistamise kohta Eestis teateid on, ulatub sajani. (Hiimäe 2008: 334). Kristlikud tähtpäevad on aja jooksul rahvakultuuri ja -uskumustesse juurdunud ning säilitanud olulisuse tänapäevani. Näiteks on mõningatel pühakutega seotud tähtpäevadel ühtlasi rahvalik sisu ning kombed, niisamuti kirikupühadel (jõulud, Suur Reede jm.). Palju 19. sajandil kogutud arhiivimaterjaligi käsitleb justnimelt pühadega seotud ainet. Siiski tuleb rõhutada, et hoolimata kiriku suunavast mõjust ei leidnud osa kirikukalendri tähtpäevi rahva poolehoidu ega omandanud iseseisvat tähendust. Kõrvale jäid nimelt need tähtpäevad, mille tähistamiseks puudus sisemine vajadus. (Hiimäe 2008: 335). Hiimäe toonitab, et võrreldes teiste rahvastega tunnevad eestlased üsna vähe näiteks kalendripühakutega seotud tähtpäevi. Rahvakalendri kujunemist vaadeldes tuleks välja tuua, et katoliiklus on sellele kahtlemata rohkem ja püsivamat mõju avaldanud kui protestantlus. Samuti on just Lõuna-Eestis tänu katoliiklusele kalendriuskumused ja kombestik püsunud detailirikkamana ning kirevamana kui Põhja-Eestis. (Hiimäe 2008: 335). Kristlikel (ja kristlusest tuletatud) tähtpäevadel on seega rahvakalendris ja -kombestikus oluline roll, mis kajastub ka rahvapärimates. Ristiusu pühad on, samamoodi nagu näiteks kristlikud sümbolid, leidnud rahvapärast tõlgendust ja kasutust ning nendega on seotud mitmeid rahvalikke uskumusi.

Usuelu, mis mängis 19. sajandil inimeste elus olulist rolli ja võimaldas saada haridust, oli sellisena kindlasti märkimisväärne tegur rahvaluule teemades ning rahvalike uskumuste ja juttude süžeedes. Samuti oli kristluse ja rahvausundi põimumisel oma osa rahvaliku kiriku rajamise või moodustamise soovis. Vaatamata antud magistritöö teemale ei oleks paslik öelda, et kristluse motiivid rahvausundis ilmneksid ilmtingimata äraspidisel kujul või et neid oleks alati halvas valguses näidatud. Pigem peegeldub kristluse mõjukus inimeste (igapäeva)elus, tihti kajastuvad kristlikud sümbolid just ettekujutustes sellest, kuidas maist elu parandada ning oma probleemidest üle olla. Põnevaid uurimisküsimusi pakuvad aga ka teemad, milles avalduvad kristluse ja rahvausundi vastuolulisemad

sidemed ning analüüs, kuidas on kristlikke elemente nõiduses kasutatud.

### 3.1.2 Jahikultuurist Eestis

Et armulaualeiva tulistamise muistendid hõlmavad justnimelt jahiõnne ning küttimise imevõimete taotlemist, tuleks lühidalt peatuda ka jahikultuuril üldiselt. On ju narratiivides kujutatud jahipidamist elukutsena, millest oli mõisa-ajal üsna raske elatuda. Esmalt tuleks mainida, et jahipidamine on pärast esiaega olnud väheste inimeste juhuslikku tulu andev kõrvaltegevus ning seda on kalastusega võrreldes tunduvalt vähem harrastatud (Luts 2008: 107). Lisaks, kuigi rahvakultuuri vaadeldes võib tekkida mulje, nagu etendaks kalastus tähtsamat osa kui jahindus või korilus, on siiski näha, et ainult jõe- ja järvekalastuse algelised vormid kuuluvad meie omakultuuri vanemate ja algupärasemate lademetes hulka, kuna merekultuur on olnud meile algselt võõras (Loorits 2004: 454).

Jahipidamise eluline tähtsus on Eestis sajandite jooksul järjest kahanenud. Eesti jahikultuuri on uurinud Arved Luts, kes on selgitanud, et esmalt vähenes Eestis maaviljeluse arenedes tunduvalt metsade ala, mis tähendas ka heade jahimaade kokkukuivamist, teiselt poolt avaldas jahipidamisele mõju selle valdkonna tugevnev kontrollimine. Nimelt hakati alates 16. sajandist talupoegade küttimisõigusi piirama, 17. aga järgnesid süstemaatilisemad kitsendused. Jahikeelud tõid kaasa salaküttimise, mis pole päriselt kadunud tänapäevani. Olulisena tuleks märkida, et talupoeg oli veendunud, et tal on õigus oma maal jahil käia, ega pidanud salaküttimist kuriteoks. Mõnelgi perel oli see traditsiooniline tegevus. Jahioskusi hoiti võõraste eest saladuses ja neid anti edasi põlvest põlve. (Luts 2008: 125). Niisiis, talurahva ettekujutus jahipidamisest kui oma igipõlisest tegevusalast, mida tal on õigus oma maal harrastada, tõi reaalsuses kaasa vastuolu mõisaga. Olukord ei muutunud kergemaks ning alates 19. sajandi lõpust oli jahipidamine järjest organiseeritum ja seadustega üha täpsemini reguleeritud: 1892. aasta jahiseaduse järgi võisid ulukeid küttida üksnes vastava jahipileti lunastanud isikud (Luts 2008: 126). Jahipidamise näol oli seega tegemist spetsiifilise ja erialase ametiga, millega igäüks tegeleda ei tohtinud. Privileeg kuulus mõisale ning selle väljavalitud tööliste. Samas aga kasutasid mõisnikud talupoegade jahindusoskusi osalt ka oma huvides: nad vabastasid osavamaid kütte teotööst, et need täidaksid oma mõisakohustused jahisaagiga (Luts 2008: 125). Seega on näha, et vaatamata keeldude kehtestamisele üritati mõisas

talupoegade oskustest ikkagi kasu saada. Siiski tuleb märkida, et Eesti metsakultuuri vormid ja aines suutsid püsida elujõulisena hoolimata jahidõiguste piiramisest mõisnike poolt (Loorits 2004: 454). Jahipärimusse kuuluvad näiteks nii uskumused ja kombed kui ka nendega seotud jutud.

Mall Proodel (Hiimäe) mainib, et Eesti rahvapärimuses esineb üsna elavalt jutte mõisaaegsetest jahtidest. Sageli polnud need lihtsalt humoristlikud jahilood, vaid neis väljendus terav sotsiaalne hoiak. Mõisnikku ja tema metsavalvet naeruvääristati, poolehoid kuulus talumehest salakütile. (Proodel 1969: 13). Sotsiaalset tegelikkust rõhutades tuleb esile nii mõisamaksude kui ka erinevate seaduste konflikt tavarahva ja nende tegevustega. Ühiskonnaolu väljendavad narratiivid sisaldavad nii toleaaegset konteksti, talupoegade suhtumist kui ka lootusi. Ehkki antud magistritöös käsitletud armulaualeiva tulistamise (jahi)muistendites pole otseselt mõisnikku naeruvääristatud (ning peategelane pole ka salakütt), on kontrast tema ja jahimehe vahel selgelt välja toodud – sageli on just mõisnik see, kes oma liigse nõudlikkusega sunnib kütti ebakonventsionaalsete vahendite (nõiduse) poole pöörduma ning kristlikku sakramenti teotama. Samuti raskendab jahiõnne puudumine pealegi eluga toimetulekut – nii kütil endal kui ka tema kogukonnal.

Oskar Loorits on ehk olulisim Eesti rahvaluuleteadlane, kes on põhjalikult uurinud metsaelu ja jahinduse pärimusi. Paljudes tema kogutud lugudes kajastuvad rahvauskumused metsas kehtiva käitumiseetika ja loodusematerjalide kasutamise (millegi valmistamiseks) kohta, samuti sisaldavad need (isikuomadustega) loomade narratiive. Lisaks esineb Looritsa lugudes üldisemaid jahimehe ja mõisniku isikute narratiive. (Loorits 2004). Teisalt on Mall Proodel välja toonud, et jahi- ja metsajuttude süžee motiividest on levinud näiteks jahikoer küti abiliseks, jutud hundist või karust (kui talule ohtlikest loomadest), samuti muinasjutuliste omaduste esinemine metsloomadel (näiteks inimeste iseloomuomadused). Žanrispetsiifilisemalt langevad jahijutud tihti memoraatide (isiklikul kogemusel põhinev või selle läbi esitatud) või valetamisnaljandite (jutustaja fantaasial põhinev humoristliku sisuga narratiiv) alla. (Proodel 1969: 9–46). Seega on näha, et Eesti rahvapärimus metsa- ja jahielust on üsna mitmekesine ning hõlmab erinevaid teemasid. Lugusid armulaualeiva tulistamisest jahiõnne saamiseks võib samuti pidada metsa- või jahindusjuttudeks, sest esiteks on selle teo keskne motiiv just soov edukalt küttida ja teiseks toimub ju jahipidamine just metsas; pealegi tuli tihti metsa minna ka armulaualeiva tulistamiseks. Žanri raames on küll tegu peamiselt hoiatusmuistenditega, ent temaatika ning jahimees tegelasena on siiski sarnased motiivid

üldisemate jahijuttudega.

Jahi- ja metsajuttude kohta tuleks mainida, et Eesti rahvapärimes on erilisel kohal lood, mille narratiivides saadakse jahisaak mingil ebaharilikul viisil, näiteks tabatakse rebane puu otsas või lastakse kaks looma või lindu ühe pauguga (Proodel 1969: 16). Mall Proodel vaatleb küll jutuvestmise ja peamiselt jahikultuuri huviorbiidis asetsevad lugusid (eelmiste näidete puhul on küll tegemist pigem valetamisnaljanditega), ent tuleb ilmsiks, et laiemaski rahvausundis tõusevad esile teatud omapärased juhtumid. Siinkohal tasub kaasata võrdlusse armulaualeiva tulistamise narratiive, mille kohaselt tabatakse jahisaak pärast hea jahiõnne omandamist mingil ebatavalisel moel. Näiteks juhul, kui armulaualeiba tõepoolest tulistatakse ning kütt saabki endale üleloomulikud võimed, tabavad kõik tema lasud märki, loomad ja linnud tulevad metsas kummalisel kombel ise ta ette või saadab neid kurat. Hoiatusmuistendile omase süžeestruktuurina on siiski näha, et säärane jahipidamise viis ei ole ainult ebamoraalne, vaid seda tauniti ka sotsiaalsel ja religioosel tasandil. Igal juhul on aga lisaks kristlikele motiividele kesksete teemadena esindatud jahimehe (ameti) raskused ning mõisa ja tavarahva konflikt.



### 3.2 Armulaualeiva tulistamise muistendite motiivid

Eesti armulaualeiva tulistamise muistendid järgivad üldjoones üsna sarnast struktuuri: (pea)tegelasel on mingi põhjus või mure, mis nõidusega seotud sündmustiku käivitab; mõni teine tegelane annab talle nõu, kuidas murest jagu saada; järgneb armulaualeiva varastamine; mispeale tuleb peategelasel otsustada, kas tulistada armulaualeiba või hoopis sakramendi teotamisest loobuda (viimast juhul, kui enne tulistamist ilmuval Jeesuse kujutisel on piisavalt mõju ta meelt muuta); ning lõpuks tuleb tal silmitsi seista tulemusega: kas muutuda edukaks kütiks, jätta hoopis amet maha või saada oma üleastumise eest karistada. Kindlasti tuleb meeles pidada, et need kolm lõpplahendust ei ole alati üksteist välistavad. Pigem jagunevad muistendid kaheks: peategelane kas tulistab armulaualeiba või mitte. Hostia tulistamisest loobunud narratiivitegelased kipuvad tihtipeale jumalakartlikuks hakkama ning oma elukutset maha jätma, tulistamisele järgneb aga tavaliselt kas hea jahiõnn või mingisugune karistus või mõlemad: olles mõnda aega oma keelust üleastumise vilju nautinud, jäädakse haigeks või surrakse.

Sümboolselt poolelt vaadates sisaldavad need narratiivid üsna palju kristlikku konteksti (kuna paljud motiivid ongi sakramendi tähendust teotavad): nii armulaualeiva vägi ja tähendus, Jeesuse ilmumine kui ka kaudsed või otsesed seosed kuradiga kuuluvad ristiusu kujutelmade juurde. Inversioon avaldub siinkohal üsna selgelt, kuna sakrament on midagi, mis peaks inimest ja Jumalat lähemalt siduma, antud muistendites esinev kurat või tema viited (näiteks leping) aga mõjutavad peategelast hoopis sakramendi algset tähendust minetama ning seda vääralt kasutama.

Enne motiivide analüüsi tuleks aga veidi nende muistendite tausta määratleda. Muistendid tegelevad üldjoontes üleloomuliku situatsiooniga (Pentikäinen 1989: 181). Tegu võib muuhulgas olla näiteks mõne üleloomuliku olendiga kohtumisega, mõne paiga ebatavalise päritoluga või ka erinevate rahvauskumuste ilmestamisega (nagu antud jututüübis armulaualeiva tulistamise kaudu üleloomulike võimete omandamine). Laura Stark on üleloomulikkuse ja nõiduse teemaliste narratiivide kohta välja toonud, et need paljastavad palju isiklike eesmärkide kohta, isegi nende kohta, mis olid salajased või sotsiaalselt põlu all (Stark 2015: 120). Antud jututüübis leiduvad (isiklikud) eesmärgid vastavad oma määratluselt Starki mõlemale definitsioonile. Esiteks, armulaualeiva tulistamine oli kindlasti salajane tegevus: seda tuli kindlasti varjata kiriku eest, mille sümbol ja sakrament hakatuseks varastati ning seejärel teotati, aga ka ühiskonna eest, kuna säärast jahiõnne omandamist kujutati ebatavalise tegevusena ning peategelasel oli

tihti tarvis õppimiseks kas targa, nõia või vana küti juurde minna. Teiseks on armulaualeiva tulistamine muistendite konteksti arvestades sotsiaalse põlu all: kristliku kiriku vaatepunktist on tegu pühima sakramendi rüvetamisega ning tihti ilmneb juttudes ka karistuse motiiv – keelust üle astumise eest tuleb tasuda. Omanäoline on aga jututegelaste suhtumine armulaualeiva tulistamisse. Nõidust arvestades on motiiv üsna ambivalentne: sageli ei teki jututisestel tegelastel mingisugust moraalset kahtlust ega küsimust oma teo tagajärgede kohta (übermõtleminegi on tingitud Jeesuse ilmumise tõttu tekkinud hirmust) ning kõrvalseisjadki jäävad samamoodi ükskõikseks. Säärast suhtumise tegurit analüüsin järgnevates alapeatükkides sügavamalt.

Kitsamalt võttes on žanriliselt tegemist uskumus- või hoiatusmuistenditega: narratiividega, mis vaatlevad mõnda uskumust, näidates seda peamise süžemotiivina (armulaualeiva tulistamise kaudu võib omandada jahihõõne ja üleloomulikke võimeid), või mis näitavad mõne normi rikkumisega kaasnevat karistust (armulaualeiva tulistamine on vääritud tegu, mille tõttu tulistaja saab füüsiliselt karistada või loovutab oma hinge kuradile).

Eesti usundilise rahvajutu maailm on üldjoontes realistlik, andes edasi pilte ühiskondlikust tegelikkusest sellisena, nagu seda omal ajal tajuti ja mõtestati. Neis lugudes on vaesust, viletsust, hirmu, kadedust, naabritevahelist hõõrumist, kuid ka soovi parema elu järele. (Valk 2011: 49). Jahihõõne omandamise lootuseni viivad jututegelasi tihti mõisniku liigsed nõudmised või üleüldine kehv käekäik. Lisaks avalduvad erinevad aspektid: kadedus kaaslase edukuse üle, kiriku ja külamaailma konflikt, eriti aga soov saavutada edu ning rabeleda välja oma senisest kitsikusest. Narratiivis kujutatakse üsna tavalisi jahipidamise asjaolusid. Siiski avaldub vahel juttude kulminatsioonis moraalne õpetus.

Olulise motiivina tuleks vaadelda ka tegelasrolle, mida käsitlen eriti rõhutatult põhjuse ja õpetuse alapeatükkides. Juha Pentikäinen on määratlenud muistendi püsivaid tegevusrolle (toetudes Vladimir Proppi *dramatis personae* mõistele) ning jaganud need viieks kategooriaks: kooskõlatuse toojad (näiteks normirikkujad); kriisi või üleloomuliku nähtuse (näiteks üleloomuliku olendiga kohtumine), teisisõnu, kooskõlatuse, kogejad; vahendajad (kooskõla taastajad); üleloomulikud olendid; ja üldised kogejad, mingi sündmuse tunnistajad või vaatlejad (Pentikäinen 1989: 183). Armulaualeiva tulistamise muistendites on need rollid tihti esindatud: peategelast (varastajat ja tulistajat) võib näha kooskõlatuse tooja ehk normirikkujana, samuti ka üleloomuliku nähtuse kogejana (peategelane näeb Jeesuse ilmutust või kohtub näiteks kuradiga); üleloomuliku olendina

ilmub kurat või on talle kaudselt viidatud; vahendaja või kooskõla taastajana võib mõista Jeesust, kes tihti suudab tegelase meelt ning ta elukäiku või -viisi muuta; üldise kogeja või vaatlejana on esindatud näiteks targad, nõiad või vanad kütid õpetajatena ning tavarahvas, kes tulistamist mõnel puhul pealt näeb.

Sarnaselt Pentikäinenile uuris Rootsi folklorist Ulf Palmenfelt Proppi *dramatis personae* mõistet ja pakkus sellega võrdluses välja, et võiks eristada muistendi tegelasi (stereotüüpseid osalisi) ja rolle (tegelaste-osaliste suhet üksteisega). Palmenfelt toob välja vaatleja (mingi sündmuse pealtnägija), ohvri (nii süütu kannataja kui ka karistatud normirikkuja), normirikkuja, kangelase (positiivne tegelane, kes võidab kurja ja taastab kooskõla), vahendaja (hea ja kurja võitlusse sekkuja, näiteks preester), vastase (kuri, ebanormaalne või üleloomulik tegelane) ning aitaja (keegi, kes aitab peategelast). (Palmenfelt 1993: 145–147). Armulaualeiva muistendites on need rollid sarnased Pentikäineni omadele. Erinevate osade suhtes võiks märkida, et esindatud on näiteks ohver (peategelane, kes rikub normi ja saab hiljem karistada), eetilise võitluse vahendaja (Jeesus) ja ka aitaja (armuleiva tulistamise õpetaja). Otseselt puuduvad aga vastane (kurat esineb küll tihti, ent teda ei ole kujutatud antagonistina) ja kangelane: nimelt ei ole antud muistendikorpuses positiivset (pea)tegelast. Küll aga võib moraalselt hea tegelaskuju jooni näha juhul, kui peategelane otsustab hostiat mitte tulistada ning hakkab jumalakartlikuks või jätab jahipidamise maha. Siinkohal mainisin ja käsitlesin tegelasrolle vaid põgusalt, sest teen seda järgnevates alapeatükkides sügavamalt.

Viimase sissejuhatava osana tooksin välja naaberriikide analoogseid muistenditüüpe, kuna armulaualeiva tulistamise kaudu jahiõnne omandamine on üsna laialt levinud uskumus. Esmalt on armuleiva tulistamise muistendit eraldi tüübina märkinud näiteks Antti Aarne oma kataloogis „*Estonische Märchen- und Sagenvarianten*“ (muistenditüüp 102) (Aarne 1918: 137). Ka Soome folklorist Marjatta Jauhiainen on klassifitseerinud oma kodumaa usundilisi muistendeid ning määratlenud nende tüüpe. Soome versioonis (E 563) osaleb kurat otseselt: ta annab kütile jahiõnne pärast seda, kui viimane varastatud armulaualeiva puu külge naelutab ning seda tulistab. Narratiivi teise tulemusena vaatab jahimees aga keelust hoolimata tagasi ning näeb verist ristilöödud Jeesust, kohkub selle peale, ei tulista ja kaotab mõistuse. (Jauhiainen 1998: 197). Rootsi rahvaluuleteadlane Bengt af Klintberg on samuti muistendeid tüpologiseerinud. Rootsi versiooni (M161) kohaselt hoiab mees (otseselt pole mainitud kas ta on kütt) armuleiva alles, riputab selle puu otsa ning tulistab seda. Laskmise hetkel näeb ta hostia asemel ristilöödud Jeesust, pärast pihta saamist aga hakkab armulaualeivast verd tilkuma. Mees kaotab mõistuse.

(Klintberg 2010: 265). On näha, et Soome versioonist jäeldub, et võimalikud on kaks tulemust: tulistamise kaudu hea jahiõnne omandamine, või Jeesuse ilmutuse sekkumise tõttu tulistamata jätmine. Rootsi muistendis aga jahiõnne omandamiseni ei jõuta: tulistamisele järgneb kohe karistus. Mõlema riigi versioonides on huvitav, et tulistaja kaotab mõistuse – erinevalt Eesti variantidest ei ole tal võimalust oma normirikkumist heastada või andeks paluda, hoolimata isegi Jeesuse nägemisest (vt. 3.2.5 & 3.2.7).

### 3.2.1 Põhjus

Eesti armulaualeiva tulistamise muistendites on kristliku sakramendi nõiduses kasutamine ja seeläbi teotamine valdavalt seotud isiklike vajadustega. Kõige levinuma motiivina käib narratiivitegelase (valdavalt jahimehe) käsi täbarasti ning tal ei ole küttimisega õnne. Antud muistendikorpusest leidis seda põhjust kõige enam – 14 korral.

*Üks kütt käinud küll metsas ja lasknud püssiga lindude peale, aga ühtgi pole selle pärast ta kätte saanud. [---]*

E 35242/3 (8) < Kadrina, Tõdva-Kõnnu – Joh. Schneider < G. Reimann (1897).

*Kaks kütti käinud seltsis metsas lindusid laskmas, üks sai lindusid, kuid teine ei saanud. [---]*

E 61182 < Käina, Reigi – M. Meiusi. (1927).

Kaks näidet muistendikatkendite näol ilmestavad juttude algust üsna tüüpiliselt. Kui narratiivi järgi tegutseb kütt üksi, tuleb tal ette mingisugune jahipidamise kriis või hoopiski tõrked püssiga, mis ei taha märki tabada. Mõlemat on kirjeldatud kui halba jahiõnne, mille tulemusel pole kütil võimalik loomi kätte saada. Alumise näite kohaselt sisaldab jututüüp aga kahesust – ühel tegelasel läheb hästi, teisel mitte. Just see, kes küttimisega hakkama ei saa, kaalub pärast kellegi õpetuse kuulamist, kas ei tasuks armulaualeiva tulistamise kaudu üleloomulikke võimeid omandada ning oma püss niioelda ära nõiduda. Huvitav on ka asjaolu, et ükski muistendi peategelastest ei mõtle, et on ise tegelikult halb kütt – arvatakse, et endal ei vea või et süüdi on püss. Jutud algavad niisiis probleemiga, mis tuleb narratiivi käigus ületada. Seega avalduvad neis muistendites peategelaste soovid ja isiklikud eesmärgid ning need on seotud eelkõige elatise teenimise ja toidu hankimisega. Teine, mõnevõrra vähem levinud põhjus

armulaualeiva tulistamise teel jahiõnne omandada peitub aga pigem egoistlikes himudes. Nimelt võib jahimees tahta suurstleda, selle asemel et piirduda pelgalt äraelamise sooviga.

*Ühe korra tahtnud üks mees vägevaks kütiks saada ei ole aga käsi kuidagi viisi sõna kuulata tahtnud. [---]*

H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja – Vold. Rosenstrauch (1893).

*[Saunamehe poeg olnud] ütlemata osav kütt. Missuguse looma ehk linnu kohta ta paugu andnud see kohe maha langenud viimaks saanud mõisa herra temalt osavast püssi laskmisest kuulda ja võtnud teda omale kütiks. Olnudgi pois paugutamises nummer esimane. Aga kord olnud herral tore jahi pidu ja võidu laskmine. Nüüd juhtund aga neil kaugel kütil sarnane õnnetus et ta kaks pauku järgimööda kõrvale lasknud: Poisil olnud kange häbi oma kuulsuse pärast ja koledaste süda täis. [---]*

E 31382/5 < Rõngu (> Varssavi) – Jaan Rootslane < Mats Tiit (1897).

Ehkki soov saada vägevaks kütiks ei ilmnenud 25 teksti hulgast sageli (vaid 4 juhul), on see üsna oluline motiiv. Esmalt pole siin tegu vaid jahipidamise abil enda elatamisega või kogukonnale jahisaagi toomisega. Teiseks on näha üsnagi olulist isekuse loomujoont. Ülemine näide Väike-Maarjast kujutab kütiti kui kedagi, kes soovib oma senisest staatusest kõrgemale tõusta, kuid tal pole seniste vahenditega õnnestunud edu saavutada. Siinkohal võib tõmmata sobiva paralleeli ka nõiaaks saamisega – keegi tõuseb oma tavapärasest olekust erilisemale tasemele. Armulaualeiva tulistamise kaudu üleloomulike võimete omandamisega saavutaks kütt antud jutuvariandis mõlemad. Siiski tuleks märkida, et antud juhul muudab vägevaks kütiks saada sooviv mees meelt ega tulista armulaualeiba (mitme märkimisväärse motiivi tõttu olen toonud muistendi terviklikuna välja, vt. Lisa 1). Seega on ta oma isekast soovist üle saanud.

Teine muistendikatkend algab narratiivina nii-öelda poole pealt: jutu alguseks on kütt juba osav laskja ning ta võetakse mõisa tööle. Pärast kahte möödalasku võistlusel soovib ta aga oma endist staatust taastada ning otsustab pärast targalt (rahvapäraselt nõialt) kuulnud õpetust armulaualeiba tulistada. Sarnaselt eelmisele jutuvariandile muudab peategelane siingi meelt – ta ikkagi ei tulista armuleiba ning hakkab jumalakartlikuks inimeseks. Siiski tuleks märkida, et ülejäänud kahes muistendivariandis (nelja hulgast),

kus soovitakse saada vägevaks kütiks, ei ilmne säärast moraalset tendentsi, et peategelane muudab armulaualeiva tulistamise osas meelt. Seega ei ole võimalik oletada, kas taoline soov ning hostia mittetulistamise motiiv on kuidagi seotud. Alumise muistendikatkendi puhul võiks arvestada veel ühte asjaolu – küttil ei õnnestu tulistamine justnimelt võistlusel. Vahest on tegemist nüansiga, et jahipidamise puhul on asi endale ja oma kogukonna rahvale elatise hankimises, aga näidistulistamisel selline eetiline mõte puudub. Ent kuna motiiv ilmnes vaid ühes tekstis, ei ole alust säärast tõlgendust kogu jututüübile üldistada. Mõisaga seostub aga veel üks armulaualeiva tulistamise põhjus: nimelt nõuab mõisnik mõnel juhul kütilt liiga palju ning viimane otsustab omandada üleloomulikud võimed nii-öelda viimase meetmena (mõisniku kasuiha motiiv esines 3 korda).

*Pahkla mõisa herra nõudnud oma koka käest et kokk peab temale iga päev metsast värsket lindu ja jänest tooma ja praadima. Sagedaste hulkunud kokk tundide kaupa metsas ringi, aga pole lindu ega jänest nähagi saanud, kui ilma koju tulnud saanud herra käest riielda ja peksa. [---]*

E 34795/6 (9) < Jüri, Kurna v. - J. Kurgan /-J. Saalverk/ < Hans Veidenberg (1897).

*Ennemuiste oli ühel mõisa härral kaks metsavahti, kelle elukohad üsna ligistikku selle metsa sees olivad, mida nende hooleks hoida oli antud. Mõlemad pidivad veel peale metsavahtimise mõisa härrale lindusi laskma. Üks metsavaht lasi alati rohkem lindu, kui ta käest nõuti ja härra oli temaga väga rahul; teine ei saanud aga iialdeski oma jägu täis ja härra nurises taga alati. [---]*

E 17745/51 < Ambla – Joosep Freimann (1895).

Mõlema muistendivariandi puhul on otseselt välja toodud mõisa ja tavarahva kontrast – mõisatöölised on sulased, kes peavad isanda jaoks rügama ning juhul, kui nad oma normi täis ei saa, järgneb tõrelus või füüsiline karistus. Tavalise talurahvana kujutatud kokk või kütt vastanduvad mõisahärrale, kel on palju kõrgem positsioon. Huvitav ongi siinkohal tegelaseanalüüs: esimese muistendi puhul (vt. Lisa 2) on tegemist jahimehe asemel üldse kokaga, kelle tööülesannete hulka ei peaks tulistamine kuuluma. Teise variandi puhul on taas kaks jahimeest: ühel läheb hästi, teisel mitte. Mõlema teksti puhul avaldub taas probleemina jahiõnne puudumine.

Neis kolmes muistendivariandis, milles esineb mõisniku liigse nõudmise motiiv, pakub huvitav ka mõisniku tegelane, kelle heaks kokk või jahimees töötama peavad. Nimelt on kõik kolm varianti sellised, kus narratiivi ühes episoodis tulistatakse armulaualeiba. Ehk siis teotatakse mõisahärra teenimiseks sakramenti. Taas on tekstinäidete kogus liialt väike, et üleüldisi rahvausundialaseid järeldusi teha, ent mõisniku puhul avaldub veel üks oluline aspekt. Eesti rahvausundi kuradil on kombeks ilmuda isanda, herra ehk saksa kujul, kellele vastandub muistendite tüüpiline peategelane – lihtne talumees (Valk 1998: 71). Antud muistendivariantide puhul on just mõisnik see, kes (küll kaudselt) suunab oma liigse nõudmisega tavalise inimese armulaualeiva tulistamise ja kristliku sümboli teotamise poole. Kui võrrelda muistenditegelast Eesti rahvausundi kuradi ilmutiskujuga mõisnikuna, oleks seos isegi loogiline, sest armulaualeiba tulistataksegi mõisahärra pärast. Ehkki säärasele võrdlusele nendes jutuvariantides ei maksa liialt rõhku panna, on motiiv siiski intrigeeriv. Kuradi ilmutiskuju antud muistendites vaatab pikemalt inversiooni alapeatükk, ent temaga seotud motiivid on esindatud ka narratiivides, milles avaldub viimane armulaualeiva tulistamise teel jahiõnne taotlemise põhjus: vana küti või nõia surm (seda motiivi esines tekstide hulgas 2 korda).

*Üks nõid hakanud surema. Ei ole aga teine kuidagi moodi ära surra saanud. Sellepärast kuulutanud tema välja, et kes tahab kõik tema kunsid ja nõidused omale pärida, see tulgu tema juure. [---]*

E 27791/2 (54) < Narva – J. Sirdnak (1896).

*[---] Ärral olli temast [kütist] ea meel, aga ku ta juba vanas jäi ja teene jalg aua ääre peal seisis, – sis andis ärra temale ühe noore mehe, keda ta pidi niisammasuguses kütis õpetama, ku ta isi olli. [---]*

E 36737/40 < Pärnu > Suhhum-Kalee – Jakob Mikkelsen < Mihkel M. (1898).

Mõlemad muistendivariandid on omapärased selle poolest, et armulaualeiva tulistamise õpetus (mida uurib sügavamalt järgmine alapeatükk) ja põhjus on tingitud kellegi peatsest surmast: esimesel juhul nõia, teisel vana küti. Siin on tegemist eesti rahvausundis laialt levinud uskumusega, et nõid ei saa surra ilma oma teadmisi edasi andmata – üleloomulikud võimed on midagi, mis teda siin maailmas hoiavad ega justkui kuulugi talle, ta peab need edasi pärandama selleks, et maine elu jätta. Omapärane on ka nii-öelda ring, mis lõpetada tuleb – esmalt pidi nõid oma võimete saamiseks mingisuguse teo või

rituaali läbima, ning suremiseks pidi ta oma teadmised kellelegi edasi andma. Küti puhul kehtib sarnane motiiv selle pisikese erinevusega, et ta pidi nõiavõimeid edasi andma mõisniku tahtel. Kokkuvõttes on näha, et armulaualeiva tulistamise põhjused võivad küll olla erinevad, ent üldiselt keerlevad need ikka mingi isikliku kasu saamise eesmärgi ümber (olgu selleks siis kütile parema jahiõnne ja rohkema saagi tagamine või teadmiste edasiandmine enne surma).

Ehkki armulaualeiva tulistamise põhjused on nüüd välja toodud, tuleks ka lühidalt vaadelda, mis on nende muistendite peategelase taga. Laura Stark on Soome rahvausundi kohta märkinud, et rahvalikud arusaamad kristlusest, mis olid tuletatud jutluste, pühakirja ja apokrüüfide rahvatõlgendustest, olid tihedalt põimunud maagiliste uskumuste ja praktikatega (Stark 2006: 47). Rahvajutud ja -uskumused tõendavad, et üsna sarnane olukord valitses ka Eestis. Säärase sotsiaalse tegelikkuse tõttu on näha, et antud muistendites ei ole kordagi püstitatud küsimust hostia tulistamise moraalsusest – õige ja vale ei tule juttude algusfaasis üldse kõne alla. Peategelase (jahimehe või ühel vaadeldud juhul koka) roll on hoopis teatud situatsiooni läbielamine. Narratiive analüüsid tuleks kindlasti arvestada, et uskumusmuistendi kõige olulisem isik on „muistendi kangelane“, see, kes korraldab ümber tasakaalu (Pentikäinen 1989: 183). Käesolevates muistendites võiks tegu olla ka mingis mõttes antikangelasega, eriti juhul, kui armulaualeiva tulistamisega lõpuni minnakse. Sel juhul teeb peategelane midagi vääritut, et saavutada parem jahiõnn. Harmoonia ümberkorraldamine saab alguse ajendist, mis suunab jututegelast nõiduse poole. Siiski ei tule nad armulaualeiva säärase kasutamise peale ise – keegi annab neile sellekohast nõu.

### 3.2.2 Õpetus

Armulaualeiva tulistamine on kindlasti ebaloomulik toiming. Seetõttu ei ole ka imekspandav, et peategelased ei tule säärase mõtte peale ise. Oluliseks staadiumiks narratiivides on õpetuse etapp, mil ebaõnne all kannatav jahimees kurdab kellelegi oma häda ning saab seepeale asjakohast nõu. 25 muistendis ilmnes see aspekt 18 korral, seega valdavas enamikus tekstides. Tähelepanu väärib ka isik, kes peategelast armuleiva tulistamise poole suunab. Kõige sagedamini esines õpetajana nõid või tark (9 korral), teine kütt oli samuti mitmes muistendivariandis õpetaja (4), ülejäänud viiel korral oli aga tegu erandlike isikutega (näiteks suvaline vastutulija, *keegi* või kurat ise).



*Kütil pole püss hästi tuld annud. Mees läinud nõia juure abi otsima. Nõid käskinud kiriku leiba püssi panna ja siis lahti lasta. [---]*

E 33263 (1) < Karksi – J. Hünerson < J. Vene (1897).

*Korra elanud üks kaunis osav kütt, kellel alati lindusid lasta olnud, aga aega mööda hakanud linnud otsa saama, nii et temal midagi lasta ei ole olnud. Ta kaebanud seda ühe targale, kes temale järgmist nõu annud: „Kui sa kiriku lauale lähed, siis võta pühitsetud leib suust ära ja pane seda taskusse, vii ta metsa, pane puu otsa, pigista silmad kinni ja lase seda püssiga, aga ära mitte ise vaata.“ [---]*

E 17496/7 (4) < Pä-Jaagupi, Vee v. – M. Aija (1895).

Mõlemad näited on üsna tüüpilised. Jahimees külastab nõida või tarka või kohtab neid kogemata teel ja kurdab oma muret. Kõige sagedasemad juhendajad – nõid või tark – erinevad juba oma olemuselt tavainimestest, kuna neil on mingit sorti üleloomulikud võimed ning teadmised, mida harilikel inimestel ei ole. Tänu oma oskustele sobivadki just nemad jahimehele ebakonventsionaalset meetodit tutvustama.

Lisaks, kui läheneda armulaualeiva tulistamise nõidusele kristlikust positsioonist, on nõia kui õpetaja isik üsnagi huvipakkuv. Eelnevates peatükkides vaatlesime kristlikku nõiakäsitust, mille järgi pärinevad üleloomulikud võimed kuradilt ning nende omandamiseks peab soovija kuradiga lepingu sõlmima (vt. 2.1 & 2.2). Seega on nõia puhul tegemist kellegagi, kes on oma hinge juba kuradile loovutanud. Muistendites leiduv nõid õpetajaisikuna on aga seetõttu märkimisväärne motiiv, kuna peategelasest kütt tuleb tema juurde isikliku mure või õnnetusega (jahilkäik ei ole edukas) ning palub abi. Kui aga nõid nüüd tavainimesel armulaualeiba tulistada soovitab, õhutab või suunab ta seni (eeldatavalt) vaga ning head inimest kuradi teenimise poole, sest armulaualeiva tulistamist saab omakorda vaadelda kui metafoorset lepingut: nõiavõimete saamiseks on sakramenti rüvetatud ja Jeesuse ihu tulistatud. Niisiis ei ole nõid mitte ainult ise kuradiga käed lõõnud, vaid tõukab tema poole veel teisigi hingi, kasutades ära nende muresid ja soovitades neil kristlikku sakramenti teotada. Seega on tegemist justkui kuradi käsilasega, kes on esmalt ise kristlikule religioonile selja pööranud ning üritab seejärel teisi sama tegema õhutada.

Armulaualeiva ja kuradilepingu seoses (vt. 2.2) on huvitav veel idee, et pakt näib olevat mõjutatud varakristlusest lähtunud uskumustest, mille järgi nõiad said oma võimeid

teostada vaid üleloomulike olendite abiga (Cavendish 1967: 319). Kuna ka kristlikud nõiavõimed pärinesid demonitelt, tuleb siin ilmsiks arusaam, et üleloomulike võimete jaoks vaja kellegi üleloomuliku abi. Sama toimub ka hostia tulistamise muistendites: jahimehel on jahiõnne ja vägeva küttemisioskuse omandamiseks tarvis nõia (või kuradi) abi. Kindlasti on väga oluline asjaolu, et õpetaja ei sunni jahimeest armulaualeiba teotama – ta vaid ütleb, et selline võimalus on olemas. Seega on peategelasel siiski mingi vaba tahe ning otsustamisvõimalus, ja tihti muudabki ta sakramendi nõiduses kasutamise osas meelt.

Lühidalt võiks võrdlusele asetada ka nõia või targa ja religioosse õpetaja vastasseisu, kuna tõelised ja ainsad sakramendi jagajad olid ja on preestrid. Miri Rubin toob välja, et preestreid nähti küll õpetajatena, kuid eelkõige nende sakramentaalsete tegevuste läbiviijatena, mis korduvate protseduuride kaudu sidusid kristliku maailma Jumalaga ja mida ainult preestrid võisid teostada (Rubin 1991: 50). Antud muistendites on aga keegi teine selleks, kes õpetab, mida armulaualeivaga teha. Samuti jagab nõid või tark valeinformatsiooni selle kohta, mis on sakramendi olemus ja kasutus. Avaldub inversiooni põhimõte: sakramendi kasutamise õpetaja on vastupidine vaimulikule ning õpetab rituaali teotamist. Kuid nõid või tark ei ole ainsad isikuid, kes jahiõnne omandamist õpetavad. Järgmine levinum näide on teine kütt.

*Noor kütt kurtnud vanale, et jahisaaki ei saa. Vana vasta: Tee nii, kudas õpetan, saad alati palju saaki kui soovid. Mine kirikusse, võta armulaua leib suust välja, vii koju, pane püssi, küll siis su kuulid alati trehvavad ja sul metsloomi ees küllalt. [---]*

E VII 11/2 (38) < Tartu – M. J. Eisen < Õpetaja Treumanni pool kuulnud.

Kütt õpetajana esineb antud muistendite hulgas 4 korral. Erinevalt nõiast või targast ei oma isik aga üleloomulikke võimeid, vaid ta on kõigest edukas jahimehees. Üheks motiiviks võib olla ka eelmises alapeatükis (vt. 3.2.1) vaadeldud surev kütt, kes peab oma ametit nooremale õpetama. Siiski ei ole alati õpetajaks justnimelt vana kütt, tegemist võib olla ka lihtsalt teise jahimehega, kelle vanus ei ole määratletud. Oluline on antud muistendivariantides aga see, et üheski neljas näites ei ole õpetaja-jahimehe kohta öeldud, et ta ise neid võimeid valdaks: pole teada, kas kütt oli kunagi ise armuleiba tulistanud või ta üksnes õpetas kaaslasele mingit tarkust või uskumust, millega too suudaks edu saavutada. Nõiduse õpetaja võib olla tavaline jahimees, kes on lihtsalt

edukam kui see, kes abi otsima tuleb.

Nii nõia, targa kui ka küti puhul õpetajarollis on tähtis vaadelda suhtumist, millega nood armuleiva tulistamist soovitavad. Kõigi muistendivariantide puhul on tegemist moraali puudumisega: keegi isegi ei teadvusta, et tegemist on ebaväärika teoga. Muistendites kerkib esile käsitus, et on jahiõnne on kristliku sakramendi teotamise teel lihtne ja mugav omandada ning soovitus antakse justkui muuseas. Samuti ei tule peategelasel endal mõtet, et äkki pole kristliku sümboli varastamine ja säärane kasutamine õige. Meeles mõlgub ainult tulemus ja tasu, mida on võimalik saada.

Ühe olulise motiivina ilmneb õpetuses ka üle öla laskmise tingimus ning (tagasi)vaatamise keeld. Viimast tähtsustatakse narratiivides tunduvalt rohkem. Nimelt ilmub paljudes muistendites tulistajale, juhul kui ta silmi ei sulge või tagasi vaatab, Jeesuse ilmutis (vt. 3.2.5), mille tulemusel peategelane võib meelt muuta. Huvitav on ka asjaolu, et ehkki võiks arvata, et tagasi mitte vaadata (või kinnisilmi tulistada) soovitaks pigem nõid, mitte kütt või mõni teine õpetaja (nõid kui kuradi teener vastasseisus Jeesusega), ei tule säärane tendents muistendites välja – soovitus mitte tagasi vaadata ei olene õpetaja isikust ning on lihtsalt narratiivides levinud motiiv.

Ülejäänud armuleiva tulistamise õpetajad on aga muistendites erandlikud: esinevad *keegi* (2 korral; mainitud on, et keegi õpetas), ebaspetsiifilised vanamees ja vastutuliija, ning lõpuks ka kurat. Viimase märkimisväärse õpetajaisikuna olekski tarvis uurida kuradi, kuna nõiduse kontekstis on tema kõige olulisem tegelane, kes võiks kristliku sakramendi teotamist õpetada ning selle kaudu isikliku heaolu saavutamist soovitada. Kui nõias võib näha kuradi teenrit, siis Saatan ise esindab otsest kurjust ja Jumala vaenlast. Siiski on kuradi otsene esinemine õpetajana erandlik (antud muistendite tegelasena mõnes teises rollis figureerib ta aga sagedamini; vt. 3.2.6).

*Vanast elanud T. vallas K. talus üks mees nimega J. kes oma küti õnne oli ära kautanud, ehk keda metsaloomad koguni unustusse olnud jätnud. Ta läinud oma õnnetust vanapaganale kaebama ja heäd nõuu küsima, kuda oma jahi õnne jälle kätte saaks. Vana pagan ütelnud: „Anna mulle oma pahema käe nimetse sõrmest kolm tilka verd, siis õpetan mina kuidas sa oma püssi jälle heaks võid teha, nõnda, et mitte ükski pauk mööda ei lähe!“ [---]*

E 16049/51 (6) < Viljandi, Uusna v. – J. Täht (1895).

Huvitav on siinkohal asjaolu, et kütt läheb otse vanapagana juurde jahiõnne kohta

küsima. Seega ei ole kuradi(lepingu) ja inimese vahel kedagi – kui nõia või targa isik on vahendaja ehk keegi, kes suunab jahimeest kuradi poole, siis antud variandis läheb peategelane kohe viimase juurde. Samuti on selles muistendivariandis esindatud lepingu motiiv – peategelane annab nõuande eest kohe oma hinge ära kolme veretilga näol. Kuigi tal on hiljem võimalus otsustada, kas tulistada armulaualeiba või mitte, müüb ta oma hinge soovitus eest kuradile ning jutu lõpus ta sureb. Otseselt esinevad seega kuradileping ning nõiduse hind (surm ja seeläbi põrgusse minek). Nõialt või kütilt nõu küsimine on aga armuleiva tulistamise narratiivides kesksemal kohal ning tundub, et selle kaudu ilmnevad säärase nõiduse kaks poolt: tahe jahiõnne omandada ning võimalus meelt muuta, st oma hing päästa ja heaks inimeseks hakata. See valik avaldub muistendis hostia tulistamise etapis, mille tarvis tuleb armulaualeib esmalt varastada.

### 3.2.3 Armulaualeiva varastamine

Inversioon algab armulaualeiva kui kristliku sümboli varastamisest, kuna see on sakramendi teotamise esimene samm. Nagu eelnevalt välja toodud, oli kirikudoktriini kohaselt hostia varastamine ränk patt ja jumalateotus olenemata sellest, millisel eesmärgil seda tehti ning kas see oli või ei olnud tingitud kuradist. Armulaualeiva kasutamine nõiduses algabki varastamisega, kuna sakramenti jagati vaid ristitud isikutele ning pühaduseteotus pidi olema eelnevalt plaanitud (see avaldub kellegi õpetuse kuulda võtmises). Kõigis analüüsitavates arhiivimuistendites ongi mainitud armulaualeiva varastamist (paljudel juhtudel nii-öelda *ära toomise* kirjelduse all).

[---] *Kütt läinud järgmisel pühapäeval kirikusse ja toonudgi vanamehe õpetuse järele Jumala armu leiva ära.* [---]

E 35242/3 (8) < Kadrina, Tõdva-Kõnnu – Joh. Schneider – G. Reimann (1897).

[---] *Nii metsavaht ka tegi [varastas õpetuse kohaselt hostia]. Sai varsti Jeesuse armu-leiva salaja ära tuua, pani lepa külge ja hakkas laskma.* [---]

E 17745/51 < Ambla – Joosep Freimann (1895).

[--- Mees] *läinud armulauale, toonud kiriku leiva ja läinud öösel metsa rist-teele seda laskma.* [---]

E 27791/2 (54) < Narva – J. Sirdnak (1896).

Antud näited on muistendite korpuses üsna tüüpilised. Huvitav on ka eelnevalt analüüsitud aspekt, mille kohaselt armulaualeiva varastamisele eelneb tavaliselt kellegi (vana küti, nõiia, targa või suisa Kuradi) õpetus (vt. 3.2.2). Lisaks puudub tavaliselt igasugune eelnev moraalne arutelu, peategelasel ei tule pähegi vaagida, kas ta käitub moraalselt õigesti või valesti, eriti arvestades asjaolu, et sakramendi vastuvõtja peaks olema ristiinimene, kes koguduse liikmena peaks siiski olema suuteline säärasteks eristusteks ja mõttekäikudeks. Kiriklikust vaatepunktist leidis sakramentide ja sümbolite esialgsest tähendusest erinev kasutamine siiski hukkamõistu, seda eriti euharistia puhul. Sellegipoolest, ehkki mõnel korral on küll lühidalt kirjeldatud jahimehe näilist tõrksust, on see pigem erand ning peategelane ei kõhkle sugugi sakramenti nõiduses kasutamast.

Michael Ostling on märkinud, et katoliiklike teoloogide jaoks ei ilmnenud ebauskliku väärkäsitluse (nõiduse) ja usundilise pühendumuse (palve) – vahe mitte vormis või eesmärgis, vaid tegija väliselt nähtamatus suhtumises (Ostling 2011: 143). Siiski võib Eesti muistendites näha mingit sorti kahesust, isegi juhul kui peategeane on pattu teinud. Nimelt ei teki jahimehel küll moraalset dilemmat, ent just varastamisest endast järeldub, et ta tunnustab sakramenti: see on midagi väerikast, mida on võimalik kasutada algsest viisist erinevalt. Otseselt ei tule küll antud muistenditest välja, kas tegu on tulemuse (üleloomuliku jahiõnne omandamise) saavutamise nii-öelda pimestava sooviga või lihtsalt ükskõikse suhtumisega religioonidoktriini ja Jumalasse. Jahimehe mõttes ei pruugi olla isegi jumalateotus või sümboli rüvetamine, ta võib ka lihtsalt soovida endale paremat elu. Ent isegi niiviisi pööratakse sakramendi kasutus ja tähendus vastupidi.

Igal juhul öeldakse kristlikust usust väga kergesti lahti, vastupidiselt euharistia algsele tähendusele, mille kohaselt sakrament peaks inimest ja Jumalat üksteisele lähemale tooma. Jahimehe tegelik suhtumine kristlusesse ja Jumalasse avaldub hoopis selles, kas ta tulistab armulaualeiba või mitte. Hostia varastamine kui selle nõiduses kasutamise esimene samm ja sakramendi tähenduse esimene inversioon ilmneb igas analüüsitud muistendinäites.

Inversioon avaldubki seega püha anni varastamises, see on esimene tegu, mille kaudu nõiduse ja nõiaväe omandamine algab. Armulaualeiva sümbol on tõstetud oma algsest tähendusest ja kasutusest välja ning see omandab uue ja kurjema (kiriku vaatepunktist) tähenduse. Varastamine on seega katalüsaatori rollis, sellele järgnevad samavõrd vääritud teod ning mõnel juhul karistus. Teisalt esineb muistendite seas ka juhtumeid, kus peategelasest kütil on võimalik hostia varastamise (ja ka tulistamise soovi) pattu

kahetseda ning selle kaudu on tal lootust andestusele.

Ülaltoodud näidetes avaldub mitu huvitavat seika. Esmalt pühapävasel missal osalemine ning seal armulaualeiva varastamine. Ühelt poolt võiks juba jumalateenistuse ajal loota peategelase ümbermõtlemist: kuna armulauda jagatakse missa lõpus, võiks arvata, et jahimees leiab palvetalituse käigus rahu ning otsustab, et ei vajagi tegelikult nõidust. Kui ta aga kogu aja mõtlebki hostia varastamisele, ilmneb ka jumalateenistuse tähenduse inversioon: usu kinnitamise asemel kavatseb tegelane hoopis sellest lahti öelda. Teise näite puhul on oluliseks narratiivis esitatud eetiline piiritlus: armuleib on tarvis *salaja* ära tuua. Ehkki salajasus ning varjatud soov nõidust korda saata on selgub muistendite (ja tegelaste) taustast, on siinkohal seda ka otseselt väljendatud. Kolmandas variandis esinevad kuradiga seostatavad motiivid: öine aeg ja risttee (vt. 3.2.6). Kirikust on varastatud Jeesuse ihu, seda hakatakse kasutama kuskil mujal, seoses kuradiga ja tema teenistusse asudes.

Inversioon avaldub armulaualeiva varastamise puhul ka selles, et kiriku õnnistust on üritatud väärtalt (ära) kasutada. Armulaua sakrament on midagi, mis loob ühenduse inimese ja Jumala vahel ning selle kaudu võetakse esimene otseselt kiriku kaitse alla. Rahvalikult nähti kiriku(väe) õnnistust ka konkreetset positiivse toime, mis tulenes kirikus õnnistatud või hoitavatest kristlikest sümbolitest ja esemetest ning jumalasõna sisaldavatest raamatutest (Koski 2014: 81). Seega võidi armuleiba pidada olemuselt millekski niisuguseks, mille väelt loodeti edukat mõju isegi siis, kui seda taheti kasutada nõiduses. Olulisel kohal oli ka materiaalne aspekt – õnnistust mõisteti kui midagi niisugust, mida on võimalik hankida kristlikest esemetest või substantssidest (arvestades näiteks seda, et preester on neid esemeid enne õnnistanud). Lisaks pole armuleiva varastamine ja tulistamine vaid püha eseme, vaid ka Jeesuse enda ihu teotamine.

Varastamise kaudu saab inversioon osaks ka kohale, kus tegu toime pannakse. Kirik on religioosne ja püha paik ning Jumala kaitse all. Sellegipoolest – või ehk just selle tõttu – nähti rahvausundis pühakoda mingi võõra paigana (vt. 2.3). Kirikut kujutati ohtliku kohana ning see kuulus rahvalikku võõruse paradigmasse, just nagu mets või maa-alune sfäär (Koski 2014: 65). Seega on arusaam turvalisusest rahvalikus käsitluses veidi muutunud. Kiriku ja armuleiva inversioon leiab siinkohal aset ka selles mõttes, kiriku funktsioon on ümber pööratud ning sealt on midagi püha ära viidud. Armuleiva varastamist aga ei piisa veel üleloomulike võimete ja jahiõnne omandamiseks.

### 3.2.4 Armulaualeiva tulistamine

Vahest kõige märkimisväärsemaks etapiks armuleiva nõiduses kasutamise muistendites on selle tulistamine (või mitte tulistamine). Kui jututegelane on soovinud jahiõnne omandada, kuulnud kellegi õpetust ning varastanud armuleiva, tuleb tal otsustada, kuidas jätkata. Iga muistendivariant algab siiski otsusega, et nõiavõime tuleb omandada ning hostiat tuleb tulistada – selle kaudu loodetakse saavutada isiklik õnn.

*Kord elanud mees, kes hea meelega küti ametit tahtnud õppida. Ta läinud viimaks targa käest nõu küsima. Tark ütelnud: „Kui sa kangeks kütiks tahad saada, siis võta kui sa laule kirikusse Jumala armu leib too kodu ja lase püssist läbi, peale selle ei lase sa ühte paukugi mööda.“ Mees teinud ka targa õpetust mööda. Nüüd hulkunud ta ka ikka ainult metsi mööda ümber ja lind keda ta lasknud, see jäänud ka maha. [---]*

E 18566/9 (3) < Viljandi – Juh. Lepik (1895).

*[---] Siis tunnistanud tema oma pattu ülesse: Et kui, tema on kirikus laual käinud, siis toond ta see püha, altari leiva mis kiriku härra annud koeu, läinud metsa ja pannud see püha leiva metsa aralise puu vahele (se olnud alaneljapääv ohtu) siis lasknud seda leiba hõbe kuuliga risttee pealt üle vassaku õla; kui pauk käind, siis vaadant ta tagasi, ja näind et, Jeesus olnd risti peal seal puu vahel. [---]*

H II 20, 494/7 (3) < Pä-Jaagupi, Halinga m. – Hendrik Lusik (1889).

*[---] Nii metsavaht ka tegi. Sai varsti Jeesuse armu-leiva salaja ära tuua, pani lepa külge ja hakkas laskma. Aga nüüd oli mees hädas, sest nii pia kui püssi otsa tõstis ja sihtima hakkas, ilmus Jeesus oma ristiga tema ette. Mees katsus juba mitu korda, aga Jeesus ikka ristiga ees; pidi ju tembutamise järele jätma, ei raatsinud seda ka. Pigistas siis silmad kinni ja lasi püssi ommetegi lahti. [---]*

E 17745/51 < Ambla – Joosep Freimann (1895).

Siinkohal olen toonud välja kolm muistendikatkendit põhjusel, et nad esindavad kõik erinevaid tulistamise versioone: esimesel juhul on lihtsalt kirjeldatud tulistamist, teisel juhul märkab peategelane Jeesust alles pärast oma tegu ning viimasel tulistab ta

armuleiba hoolimata Jeesuse ilmutusest. Armuleiva tulistamine ilmnes antud muistendikogus 14 korral – see tähendab üsna prominentset motiivi. Jahiõnne omandamiseks kiputakse oma hingelist heaolu maha jätma ning sakramenti teotama. Kolme tulistamise varianti analüüsid tuleks ka mainida, et Jeesuse ilmumine on selles süžee-etapis oluline motiiv (vt. 3.2.5).

Esimeses variandis (ka kolmandas, ning üleüldiselt esineb see motiiv antud muistendites läbivalt) on huvitav see, et peategelane isegi ei küsi, kas õpetus on õige või kas selle kaudu ongi võimalik üleloomulikke jahivõimeid omandada. Keegi ei arva, et äkki on õpetaja – tark, nõid, kütt või keegi teine – valetanud; et äkki öeldi midagi, mis ei pruugigi tõsi olla ning sakramendi teotamine oleks sel juhul täiesti asjatu. Säärane moraalne või isegi loogiline mõte puudub täielikult. Esimeses variandis esitatakse episoodid üsna kiirelt, juba jutu alguses (põhjus – õpetus – tegu – tagajärg), narratiivi edasine süžee jääb rohkem individuaalseks. Teises variandis tuleb ilmsiks hilisem, lasujärgne üllatusmoment, mil peategelane avastab, et tulistas tegelikult Jeesust. Viimases variandis näeb jahimees kõigepealt ilmutust, aga otsustab sellest hoiatusest hoolimata on siiski päästikule vajutada.

Laskmise juures on tähtis ka sellesse suhtumine. Kui õpetust ei peeta küsitavaks (ega ka armuleiva varastamist), siis ei seata hiljem kahtluse alla ka tulistamise enda protsessi – seda on kujutatud kui lihtsalt midagi, mis tuleb ära teha. Kindlasti tuleks vaadelda ka žanrit – kui näiteks muinasjuttudes on tihti moraal selgelt väljendatud (hea võidab, kuri kaotab), siis antud (hoiatus)muistendites seostub eetilisusega ainult hilisem karistus (vt. 3.2.7). Armuleiba tulistades ei tunne peategelane üldse, et ehk ta eksib ning saadab korda kuritöö. Sellele viitab pigem tulistamata jätmine, kui jahimees katkestab oma teo pärast Jeesuse ilmutuse nägemist (vt. 3.2.5). Kristuse laskmist kujutatakse aga justkui tuimalt või külmalt – näilise ükskõiksusega, ehkki tegu peaks olema ristiinimestega, kes on (või vähemalt kunagi olid) suutelised armulaua sarkamenti vastu võtma.

Olulised on ka muistendivariandid, milles esinevad kaks jahimeest, kellest üks tulistab ning omandab üleloomulikud võimed ja jahiõnne, teine aga ei tulista (2 korral); või kus üks tegelane esmalt ei tulista, aga läheb hiljem tagasi ning siiski teotab armulaualeiba või vastupidi: esmalt tulistab, aga hiljem mitte (samuti 2 korral).

[---] *Kaks meest olevad üks kord nõnda, esimene lasknud ära, ja teine läinud ka laskma, aga ehmatuseks läinud selle kiriku leva asemel just „õnnistegija“ kuhu risti pääl, püss kukkud temale käest maha irmu pärast ja tema ei ole enam*



*laske saanud. [---]*

H III 13, 451/2 (15) < Saarde, Kilingi v., Kakoja t. – Hendrik Langholts (1890/2).

*Seljaküla Selidemäe Kustav toonud kiriku leiva, pannud ta püssi sisse ja lasknud siis jäneseid ja tetri, nii palju et pole enam jõudnud kojugi kanda. [---] Teine kord toonud ta jälle kiriku leiva, pannud ta puust lõksu vahele, ja tahtnud pahema käe alt, selg leiva pool, leiva peale lasta, kuid hää hiiudnud: Kustav, Kustav, tahad sa veel teist korda Jeesust risti puua. Ta pole siis lasknud võtnud leiva ja söönud ära.*

E 51376 < Lā-Nigula, Palivere v., Selja k. - A. Tiitsmann < Kustav Mittenbrit (1921).

Esimese variandi puhul (kahest jahimehest üks laseb, teine mitte) äratav tähelepanu motiiv, et nii-öelda edukas inimene on see, kes tulistab, sest temal on hiljem hea jahiõnn. Teist on aga kujutatud kui lihtsalt moraalselt inimest, kelle Jeesuse ilmutus suutis tagasi õigele rajale juhtida ning tema nõidusega lõpuni ei läinud. Siin avaldub ka muinasjuttudest tuntud kahe kontrastse tegelase motiiv: üks tegelane teeb midagi, aga teine mitte, ning mõlema edasised teed on erinevad, ehkki analüüsitud muistendites ei väljendu otsene eetiline dualism. Teise variandi puhul on eriline asjaolu, et peategelane on ilmselgelt mingil põhjusel oma üleloomulikud võimed või jahiõnne kaotanud ning leiab, et peaks eelmisel korral töötanud abinõud uuesti kasutama. Ometi leiab ta seekord, et tuleks nii-öelda vooruslikuks jääda. Samas ilmneb uus probleem: peategelasest Kustav sööb armuleiva ära, ehkki kristliku õpetuse järgi tohivad armulaua sakramenti vastu võtta vaid need usklikud, kes pole pärast viimast pihtimist patustanud, jahimehe näol on aga tegemist kellegagi, kes on nõidust kasutanud ning seeläbi Jumalast ära pööranud ja kuradi teenistusse astunud. Seega saadab peategelane pärast ühe teotamise vältimist korda uue patu. Siiski võib arvata, et muistendi süžee ja motiivide järgi mõeldakse ikkagi, et jahimees hakkab taas Jumalat uskuma, naaseb tema kaitse alla ning saab andeks. Kui aga motiiv (esimest korda tulistas, teist korda mitte) vastupidi käänata, nagu ühe variandi puhul ilmnes, näib peategelane hoopis meelekindlusetum, meeleheitlikum või ahnem: hoolimata esialgsest otsusest jätta sümbol rüvetamata ja loobuda nõidusest, annab kütt pidevale ebaõnnele ja käekäigu parandamise soovile lõpuks järele ning otsustab armuleiba siiski teotada.

Antud juttudel on veel üks oluline tahk. Nimelt on armulaualeiva tulistamise muistendite roll vastuseis nõidusele: need muistendid esitavad rituaalset tegevust vägivallana kiriku ja Kristuse enda (kes on kohal hostiana) vastu ning näitavad, et sel on saatuslikud tagajärjed (Koski 2014: 81). Kaarina Koski vaatleb küll Soome analoogseid muistendeid (mis žanrispetsiifilisemalt on samuti hoiatusmuistendid), ent Eesti variantide hulgast võib leida sarnaseid jooni. Esiteks ongi armuleiva tulistamine ühtlasi kiriku ja Jeesuse ründamine – see kaasneb igal juhul, olenemata sellest, milline on tegevuse tagajärg. Teiseks kaasneb ka Eesti muistendites tagajärjena karistus: tulistaja hing on kuradile loovutatud (vt. 3.2.6), samuti jääb ta jutu lõpus näiteks haigeks, saab surma või läheb põrgusse.

Armulaualeiva tulistamist võib näha ka kristliku sakramendi inversioonina: kuna armulaualeib on Kristuse ihu, on see võrdväärne Jeesuse enda tulistamisega, mis on kristlikust vaatepunktist pühaduseteotus. Seega, kui armulaualeiva varastamine oli esimene samm, siis tulistamist võib pidada teiseks sammuks, mis otsekui kinnitab eelnenut. Tulistamine tähendab, et inimene on oma otsuses veendunud, viib nõiduse täielikult täide ning hülgab Jumala (mida võibki võrrelda kuradilepinguga). Hüvede saamiseks tuleb maksta mingit lõivu, antud juhul – tulistada Jeesuse ihu. Toetudes Michael Ostlingi väitele, et sakramendid (kaasa arvatud armulaud) olid selgelt mõeldud hingeraviks (Ostling 2011: 149), võib siingi esile tuua inversiooni: hingeravi ja Jumalaga sideme tugevdamise asemel on mindud nõiduse teed ning üleloomuliku väe omandamise (ja isikliku kasu saamise) nimel toimub kristliku sümboli teotamine.

Ehkki hostia varastamine on samuti vääritud, on tulistamine sellest tunduvalt tõsisem rikkumine ning seega lõplik samm, millest ei ole enam tagasiteed. Pärast seda võib öelda, et tegu on tehtud. Nõnda tuleb selgelt esile muistendite nii-öelda kahesus – mitte igas variandis ei minda üleloomuliku võime omandamisega lõpuni, mitmel juhul lahknevad süžeed just nimelt selles punktis. Kahekümne viiest analüüsitud muistendist esines neljateistkümne süžees pööre (täpselt sama paljudes jõuti siiski ka tulistamiseni), mille tõttu peategelane jättis armulaualeiva tulistamata. Ta võis loobuda kavatsusest, kui talle armulaualeiva tulistamisel ilmus Jeesuse kuju.

### 3.2.5 Jeesuse nägemine

Jeesus ilmus tulistajale antud muistendikorpuses kahekümnel juhul, seega suuremas osas tekstidest (4/5). Tegu oli otseselt reaktsiooniga peategelase kavatsusele toime panna veel üks sakramendirüvetus lisaks püha leiva varastamisele. Oluline on siinkohal see, et

ilmutus suutis peategelast mõjutada ning teda tagasi õigele rajale juhtida, hoolimata sellest, et armulaualeiva varastamine oli juba ise ränk patt ja jumalateotus. Ehk püsis veel lootus, et inimesel on võimalik oma hing päästa ja tagasi kiriku rüppe naasta, juhul kui ta oma patte kahetseb ning edasisi väärtegusid toime ei pane. Seetõttu jagunevadki armulaualeiva muistendid siinkohal kaheks: ühel juhul suudab peategelane Jeesus Kristuse nägemise järel üleloomulike võimete soovist võitu saada (ehkki seda vaid ehmatus tõttu, mitte mingist moraalsest arusaamast), teisel juhul aga viiakse juba alustatud ettevõtmine lõpuni.

[--- Kui ta tagasi vaatas] nägi Jeesuse ristilöödud kuju. Silmapilk viskas ta püssi puu alla maha tõi Jumala armu puu otsast maha ja palus Jumala käest andeks.

H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja – Vold. Rosenstrauch (1893).

[---] Küttil käinud see nähtus [Jeesuse ilmutuse nägemine] nii läbi kere, et ta kohe oma püssi puruks lõi ja jahil käimise eluks ajaks maja jättis.

E 35242/3 (8) < Kadrina, Tõdva-Kõnnu – Joh. Schneider – G. Reimann (1897).

[---] Mees (kokk) teinud nõnda [nagu oli õpetatud], juhtunud aga kogemata silma enne laskmist lahti tegema, näinud Jeesus olnud ristiga puu otsas. Kokk pannud südame kõvaks ja lasknud püssiga puu otsa. [---]

E 34795/6 (9) < Jüri, Kurna v. - J. Kurgan /-J. Saalverk/ < Hans Veidenberg (1897).

Omapärane on antud muistenditüübi puhul see, et paljudes arhiivis talletatud muistenditekstides muudab tulistaja meelt (sarnaselt tulistamisele 14 tekstis 25-st) ning otsustab, et pärast armulaualeiva varastamist ta seda edasi ei teota. Jahimees kas viskab püssi vastu maad puruks või niisama käest ning jookseb minema. Seega on saavutatud võit nõiduse (ja mõnes mõttes ka kuradi) üle ning sakramenditeotus jääb pooleli. Analüüsitud tekstides leidub mitu motiivi, mis näitavad Jeesuse ilmutuse mõju potentsiaalsele armuleiva tulistajale.

Esiteks on Jeesusel siin märkimisväärne roll (Juha Pentikäineni ja Ulf Palmenfelti järgi, vt. 3.2) vahendaja ning kooskõla taastajana. Tal on võimalus peategelast veenda, et ei ole vaja tulistada ja nõiduda ning kuradi poole üle minna. Selle süžeepeörde puhul on oluline ka tegelaste meelemuutus – nad jätavad jahipidamise maha või hakkavad

jumalakartlikuks (nagu esimeses kahes näites). Mõlemas esineb teatav andekspalumine ning antakse mõista, et kuna inimene hakkas nii-öelda heaks, võib talle nõidumise plaani ja hostia varastamise andeks anda. Jahipidamise lõpetamine näitab otsesemalt sedagi, et peategelane lubab oma rikkumist enam mitte korrata. Seega pöördub tegelane Jeesuse abiga enne lõplikku kuradi poolele üleminekut tagasi Jumala rüppe.

Siiski tuleks arvestada, et Jeesuse ilmunine peaks ristiiinimese jaoks olema püha sündmus ning midagi, millel on positiivne mõju, eriti kui usklik ise on vaga ja heatahtlik inimene. Ent sedasorti muistendites avaldub hoopis inversioon: nimelt ilmub Jeesus viimase meetmena hoopis patust peategelast veenma, et üleloomulikke nõiavõimeid ei tohiks siiski omandada ning tuleks ümber mõelda. Samuti väljendab motiiv katoliiklusest lähtunud usku, et Kristus on armulaualeivas tõepoolest füüsiliselt esindatud. Südame kõvaks tegemine ja Jeesuse tulistamine (nagu kolmandas muistendivariandis, kus peategelasest kokk suhtus Kristusesse eitavalt) on seega kui viimane piisk karikas, inimene loovutab oma hinge ja meelelise heaolu ning taganeb kirikliku tõlgenduse kohaselt usust pöördumatult. Seda võib võrrelda kuradilepinguga ning ka endast osakese loovutamise (just nagu kolme veretilga andmine näiteks krati-tegemise uskumustes). Oluline on ka see, et Jeesuse nägemisele eelneb tavaliselt hoiatus. Üleloomulike võimete omandamise õpetaja (näiteks vana kütt või nõid) keelab peategelasel tagasi armulaualeiva poole vaadata või oma silmi avada. Kui tulistaja ikkagi vaatab (nagu kokk kolmandas näites), näeb ta Jeesuse ilmutust. Seega toimub kaks rikkumist – esmalt armulaualeiva varastamine ning seejärel tagasivaatamise keelu eiramine. Kristuse nägemise juures väärib tähelepanu ka ilmutusele järgnev karistuse motiiv.

[--- Pärast Jeesuse nägemist] *Mees ehmatanud nii kangeste ära, et ta maha kukkunud ja raskesti haigeks jäenud, nii et ta isegi koju ei ole saanud.* [---]

E 17496/7 (4) < Pä-Jaagupi, Vee v. – M. Aija (1895).

[--- Jeesuse nägemine] *See ehmatanud vaese küti kandidat nenda ära, et ta nõdrameeleliseks jäenud ja varssi kange valu sees surnud.* [---]

H II 43, 714/5 (1) < Palamuse – M. Uus (1892).

Antud muistendinäidetes väljendub karistuse järgnemise motiiv üsna otseselt (vt. 3.2.7). Samuti tuleb esile otsuse ja tagajärje seos: tulistaja on võtnud nõuks sakramenti teotada ja nõiavõimeid omandada ning seepärast saab ta ehmatuse tõttu midagi enam (arvestades

asjaolu, et Jeesuse ilmumine on samuti üleloomulik nähtus). Väljatoodud juhtudel tuleneb haigeksjäämine aga Jeesuse nägemisel saadud ehmatusest, see pole teo enda (tulistamise) tagajärg. Kristuse ilmutust on kujutatud (mõnel juhul näiteks õpetaja hoiatusel) osana tulistamise protsessist ning ehmatust on võimalik vältida, kui tulistaja hoiab silmad kinni või tulistab üle õla. Selgub aga, et Jeesuse ilmumisel peategelasele on samuti üleloomulik võim teda (hoolimata hoiatusest) mõjutada ning oma sekkumisega kas tagasi õigele rajale juhtida või karistada enne, kui ta sakramendi teotamisega lõpuni jõuab.

Viimasena oleks huvitav uurida ka seda, kuidas avalduvad kogutud muistenditekstides jutustajate isikuomadused ja maailmavaated. Muuhulgas võib esitada hüpoteesi isiklike vaadete kajastumise kohta ning arutleda selle üle, kas ja kuidas on jutustaja isiksus jututüüpi muutnud. Näiteks, kas Jeesuse nägemise tõttu armulaualeiva tulistamata jätmine või (tulistamisega) karistuse kaasnemine on tingitud jutustaja enda uskumustest või kogujate-kirjapanijate tsensuurist ning isiklikest vaadetest. Siinkohal on tegu küll pelga spekulatsiooniga, mis siiski vääriks edasist uurimist (juhul kui informantide või kogujate kohta säärast teavet leidsuks).

### 3.2.6 Kuradi osalus

Armulaualeiva tulistamise narratiivides on kuradi osalus üks märkimisväärsmaid süžeemotiive (antud arhiivimuistendites ilmnesid kurat või temaga seotud sümbolid 12 korral). Esiteks, ühe olulisema osana tuleb jahimehel nõiavõimete omandamiseks kuradiga otsene või sümboolne leping sõlmida (vt. 2.2). Samuti saadab jahimehele saakloomi ette tihti just kurat, millest ilmneb, et hea jahiõnne tagab justnimelt tema. Armulaualeiva tulistamine kui antikristlik tegu on sümboolselt päris otsene viide kuradile, kuna laskja tulistab Jeesuse ihu ning hülgab Jumala. Inversioon avaldub siinkohal samuti üsna selgelt, kuna kristliku sakramendi teotamisega luuakse ühendus ja leping kuradiga ning omandatakse üleloomulikud võimed. Lisaks esineb narratiivides ka teisi motiive, mille kaudu saab aimu kuradi osalusest.

[---] *Kui ta seal natukese aega ringi vaadates seisis, nägi ta et sealt puu juurikate alt vanapagan ülesse tõusis tema juure tuli ja ütles: „Nüüd lähme, sinu aeg on täis, sa oled seda saanud, mis sa oled otsinud.“ Nende sõnadega viinud vanapagan mehe elusalt põrgu.*

E 17496/7 (4) < Pä-Jaagupi, Vee v. – M. Aija (1895).

[---] *Ta [kütt] läinud oma õnnetust vanapaganale kaebama ja heäd nõud küsima, kuida oma jahi õnne jälle kätte saaks. Vana pagan ütelnud: „Anna mulle oma pahema käe nimetse sõrmest kolm tilka verd, siis õpetan mina kuidas sa oma püssi jälle heaks võid teha, nõnda, et mitte ükski pauk mööda ei lähe!“* [---]

E 16049/51 (6) < Viljandi, Uusna v. – J. Täht (1895).

Kuradi osalus ilmneb antud juhtudel otseselt: ülemises näites karistaja, alumises õpetaja rollis. Esimese näite puhul lõppeb muistend nii-öelda täisringiga: esmalt omandas peategelane armulaualeiva tulistamise ja ristiusu hülgamise kaudu nõiavõimede ning saavutas hea jahiõnne, hiljem, pärast täpsustamata pikkusega perioodi ilmus talle kurat, kes ta põrgusse vedas. Seetõttu on muistendis esile toodud lepingu kõik episoodid: algus (tulistamine), tasu (jahiõnn) ning lõpp (peategelase põrgusse minek; siinkohal tuleb kurat hinge järele juba enne mehe loomulikku surma). Teisel juhul on aga näha olulist motiivi nii Eesti kui ka Euroopa nõiakontseptsioonis: verelepingut, mille järgi kütt annab Saatanale kolm veretilka ning loovutab sel moel oma hinge. Just nagu eelmises variandis, nii viiakse mees ka siin verelepingu tagajärjena karistuseks põrgusse (ehkki muistendivariandis seda otseselt ei mainita, on see tähenduslikult ikkagi mõistetav). Niisiis, normatiivi rikkumise ning üleloomulike võimete omandamise hinnaks on tegelase enda elu ja hinge kaotus. Lisaks osutab kurat sakramenti teotanud peategelase karistajana hoiatusmuistendite olemuslikule mõttele. Ülo Valk on toonud välja, et kuradi roll avaldub ka kristlike käitumisharjumiste ja kõlbluse toetamises, nimelt karistava funktsiooni kaudu. Ta nuhtleb patuseid, kes on selle igati ära teeninud. (Valk 1998: 128). Seega, ühelt poolt saab Saatan lepingu järgi üleloomulike võimete andmise ja jahiõnne tagamise eest endale tulistaja hinge, teiselt poolt karistab ta armuleiva tulistajat (normirikkujat). Mõnes muistendinäites on aga kuradile viidatud kaudselt.

[--- Mees] *läinud armulauale, toonud kiriku leiva ja läinud öösel metsa rist-teele seda laskma.* [---]

E 27791/2 (54) < Narva – J. Sirdnak (1896).

[---] *Mees tegi nii [nagu õpetatud], ta tõi kirikust Jumala armu, viis neljapäeva õhtul metsa ja pani puuotsa.* [---]

H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja – Vold. Rosenstrauch (1893).

Esile tulevad kaks olulist motiivi. Esiteks neljapäeva õhtu (esines muistendites 3 korral), millel on Eesti rahvausundis märkimisväärne tähendus. Mall Hiimäe väidab, et neljapäev on väga suure maagilise kandvusega nädalapäev, mil rõhuasetus on õhtustel toimingutel. (Hiimäe 2006: 65). Lisaks maagilisele taustale peeti neljapäeva ka pühaks, tegemist oli sarnaselt pühapäevale päevaga, mil valitses töökeeld. Samuti on Hiimäe märkinud, et nõidumise eriti oluliseks ajaks on peetud neljapäeva õhtut. (Hiimäe 2003). Neljapäeva õhtu ja maagilisuse ühendus on ka oluline selle poolest, et neljapäeva õhtu usuti olevat sobiv aeg kuradi väljakutsumiseks (Valk 1996: 116). Seega saab näha, et antud muistendinäidetes on aeg väga sümboolne ning mitte lihtsalt juhuslik. Nii töötegemise keeld kui puhkepäev seostuvad rahulikkuse ja vaikusega, ning kuradi väljakutsumine ja üleloomuliku väe omandamine sellel ajal tähendab sakraalse ajaga seotud tavade rikkumist. Samuti võib siinkohal märgata inversiooni – neljapäev kui püha päev on sobiv aeg, et kuradiga kontakti otsida. Seega ilmneb üsna otsene vastuolu. Õhtut kui pimedat aega tuleks samuti seostada pigem kuradiga: armulaualeiva tulistamine on tehtud siis, kui rahvas reeglina magab ega liigu ringi, lootuses, et patutegu ei panda tähele ega segata. Seega on nõiavõimed omandatud saladuskatte all.

Teiseks oluliseks motiiviks on risttee, mida on samuti peetud kuradiga seotud kohaks. Tegu on liminaalse paigaga, nii asukoha kui ka olemuse tõttu. Oma tähendusliku ambivalenttsuse poolest on risttee Eesti usundis võrreldav selliste kohtadega nagu saun, kalmistu või hiiekoht, kus võib paljugi üleloomulikku juhtuda, eriti siis, kui inimene eksib käitumisnormide vastu (Valk 2011: 46). Armulaualeiva tulistamine või kuradi välja kutsumine märgivad kindlasti (kristlikest) reeglitest üleastumist, ning neile järgnevad üleloomulikud tulemused. Ristteid võib näha ka normaalsusest eemalasuvana, erinevate võimaluste kontaktalana, kus tuleb langetada valik, kuhu edasi minna ning mida teha; lisaks võivad need tähistada erinevate maailmade kokkupuutekohta. Õist ristteed võib aga samuti näha turvalisuse ja tavalisuse kontekstist väljaspool seisva erilise kohana. Julio Caro Baroja toob välja keskaegsed uskumused, mille kohaselt olid öistel pimeduse tundidel kristlastele kõige ohtlikumaks kohaks ristteed – kohad, kus nõiad ja targad igavesti ära neetutega kohtusid ning kurat neid juhatas (Baroja 1974: 73). Risttee on ka Eesti rahvapärimates nõiavõime omandamiseks sobilik koht (näiteks toimub paljudes rahvauskumustes nõiaaks saamine justnimelt ristteel). Õine aeg lisab salapärasust, midagi toimub justkui saladuskatte all, eriti kuna tegu on ajaga, mis usuti sobivat ka kuradiga kohtumiseks. Seega on armulaualeiva tulistamise jaoks vaja eemalduda igapäevasuse

kontekstist, enesele tuttavast keskkonnast ning selle läbi võõranduda ja omandada nõiavõimed.

Kuradil on mõnes armuleiva tulistamise muistendis veel üks roll: nimelt varustab just tema jahimeest saakloomadega.

[---] *Rahvas teadnud räkida et ta suur nõid olnud ja vana tont ise tälle metsa loomad ja linnud ette kihutand. Olla na kõrvalt nähtud et üks hall nahk hiiri sarnane loom, tedresid parvena täma ette aeanud.* [---]

H II 20, 466/8 (20) < Pä-Jaagupi – J. Reinson (1889).

[---] *Pärast seda kui ta metsa jahi peale läinud, siis tulnud kõik linnud tema jurre kokku, et ei olle jõudnud nii palju laska, üks kord vadanud ta läbi laulatuse sõrmuse vassak silmaga, ja näind et üks hall suur lind ajand teisa lindusi tema jurre, ja need tulnud keik sure rutuga. Teine kord kui ta see sõrmuse läbi jälle vaadand, näind tää et üks hall vannamees aeanud suure vitsaga neljajalgseid metsaloomi tema juure ja need kuulnud kõik selle sõna.* [---]

H II 20, 494/7 (3) < Pä-Jaagupi, Halinga m. – Hendrik Lusik (1889).

Motiiv, mille kohaselt kurat armuleiva tulistaja ette saakloomi kihutab, polnud muistendikorpuses küll läbiv, ent esines kolmel korral üsna sarnasel kujul. Antud juhtudel on jahimehe nõidumise või üleloomulike võimete osatähtsus veidi tagaplaanile jäetud ning jahiõnn avaldub hoopis kuradi otsesel osalusel: tema varustab kristliku sakramendi teotajat vaevatasuga. Samas tuleb tõdeda, et ehkki vanapagan saadab peategelasele loomi-linde ette, on küttikkagi keegi, kes ei saa mööda lasta. Kui esimeses näites panid kuradi osalust tähele jutusisesed pealtvaatajad, siis teises näites tuli tema rolli tuvastamiseks teha midagi ebatavalist, näiteks vaadata läbi pühitsetud sõrmuse (see motiiv esineb ka teistes kuradimuistendites). Kuradi nägemiseks ei piisa seega nii-öelda palja silmaga vaatamisest, selle asemel tuleb hoopis läbi viia eriline tegevus. Mõlema muistendivariandi puhul on huvitav seegi, et kurat võib ilmuda ornitomorfse kujul, mis näitab, et tal on võime oma kuju muuta ning omandada ka selle olendi võimed, kelleks ta on moondunud (nagu antud näidetes linnu kujul lennata). See ei ole aga ainus viis, kuidas ta antud muistendites ennast maskeerida võib.



[--- ] *Viimaks tulnud veel jänes kahe peaga krapp kaelas. Seda pole ta [jahimees] enam lasknud, see olnud vana õelus ise. [---]*

E 51376 < Lää-Nigula, Palivere v., Selja k. - A. Tiitsmann < Kustav Mittenbrit (1921).

[--- Targa soovitus küti ametist lahti soovivale mehele:] „*Kui sa sest ametist lahti tahad saada mine Jaani laupäeva öösel metsa, seal saad sa hirmutust nägema, aga kui sa ei karda, saad sa küttimise himust lahti; aga enne kuke laulu ei tohi sa mitte kodu tulla. “ Jaani laupäeva õhtul sammus ka mees metsa, aga et aeg metsas igavaks ei läheks tegi ta tule maha ja hakkas ennast tule ääres soojendama. Kui ta natukese aega tule juures oli olnud, tuli metsast pikk must mees välja, istus sõna lausumata tule äärde, viskas vahete vahel mõne puutüki tulesse ja käänis ühte ja teist külge. [---]*

E 18566/9 (3) < Viljandi – Juh. Lepik (1895).

[---] *Kui [vana küti] surma tund ligi sai, tullid kolm valged ingelt mis särasid: need lautasid oma tiivad varjates üle sureja välla ja seisis päetse otsas. Varsti tuli ka üks must ingel, vanakuradi teender sisse. Vallged ingled jäid veel päetsisse. Kui teine must ingel sisse tuli sis head ingled läksid päetsist ära jalutsisse. Viimati tuli kolmas must ingel sisse – ja nüid taganesid head ingled sureja juurest ära ja läksid nuttest uksest välla. Kurjad ingled irvitasid ja akkasid vana küti nahka nülgima. Kui selle kätte said sis mõõtsid nad, kellele ta sünnib. Kõik kolm ollid juba kord naha sees ära käinud ja kolmandale jäi ta sellga; nad ise naersid seal juures: „Mallele maani, Lüllele lühikene, aga Piretile piriparaja!“*

*Nüid eitis see kelle selges nahk parajas olli küti asemele ja küti kere sai sealt ära viitud ja mõesa värava kõrva suure kivi sammu alla peideti ta ära. [---]*

E 36737/40 < Pärnu > Suhhum-Kalee – Jakob Mihkelson < Mihkel M. (1898).

Kurat ilmub antud muistendivariantides erineval kujul ja põhjusel. Esimeses näites on tegu loomaga – see on üsna levinud motiiv eesti rahvausus, kus metsloomadest on kuradi ilnumisvormide seas esikohal jänes (Valk 1998: 124). Muistendivariandis on jänesena esinev kurat keegi, kelle kohta jahimees mõistab, et teda ei tohiks tulistada. Siinkohal tulekski märkida, et tihti on säärast kujumuutnud kuradit võimalik harilike loomade

hulgast eristada. Nimelt iseloomustab zoomorfset kuradi mõnikord välimuse anomaalia – tal võib olla üleloomulikke või ebaharilikke tunnuseid (Valk 1998: 105). Esimeses muistendivariandis on sääraseks tunnuseks krapp – või karjakell –, mis tal kaelas ripub (kirjeldatud on ka kahte pead, aga sõnastuse järgi tundub pigem, et mõeldud on karjakella. Juhul kui kahepealisena on mõeldud siiski jänest, tulevad üleloomulikkus ja moonutus väga selgelt esile). Karjakell on põnev ka eelnevalt vaadeldud motiivi tõttu, mille kohaselt kurat mõnes muistendivariandis jahimehele metsloomi tulistamiseks ette saatis: tegu oleks nagu kuradi enda karjaga, millest armuleiba teotanud kütt osa saab.

Teise näite puhul on kuradi kujutatud kui musta meest, kes on eesti muistendites üks tüüpilisemaid kuradi esinemisvorme (Valk 1998: 48). Huvitav on selle variandi puhul asjaolu, et antud muistendis on peategelane armuleiva tulistamise järel mõnda aega üleloomulikku jahiõnne kasutanud, ent soovib siis sellest hoopis lahti saada. Tark (kes talle ka esmalt nõidust õpetas) suunab ta metsa, kus peategelane peab hirmutava kogemuse osaliseks saama. Antud muistendis on inimese kuju võtnud kuradi osaks seega takistada talle hinge loovutanud isiku pääsemist; jahimees omalt poolt peab pääsemiseks kuradist võitu saama. Lisaks on oluline ka kuradi ilmumine tuletegemise peale: peategelane annab endast metsas märku, ehkki seekord tahtmatult.

Viimane näide – analüüsitud muistendikorpuses erandlik just nagu ka eelmised kaks – on tunduvalt fantastilisem ning kuradi ilmumiskuju on siin palju omanäolisem. Musti ingleid nimetatakse küll kuradi teenriteks, aga isegi kui tegu on mingite demonitega, ilmneb neil mitmeid kuradile iseloomulikke omadusi. Esmalt on mainitud, et kurat jääb surnu naha sisse ja läheb tema asemel kirstu – see on eesti rahvausule üldisemaltki omane motiiv, mille kohaselt võtab kurat vahel endale surnud inimese koha puusärgis. Samuti on nimetatud kolme musta ingliti (vastanduvatena kolmele valgele), mis osutab kristlikus käsitluses kuradi ingellikule algupärale ning ta hilisemale langusele. Ilmsiks tuleb inversioon. Lisaks väärub märkimist kolme musta ingliti naiskuju (kellel on ka nimed). Ehkki eesti rahvausundis ilmub Kurat naise kujul suhteliselt harva, on motiiv siiski leitav (Valk 1998: 59). Arvesse tuleks võtta ka asjaolu, et kuna tegu on vana küti (kes oli kunagi armulaualeiba tulistanud) surmaga, pole kuradi ilmumine tema surivoodi juurde liialt üllatav: Saatan tuleb lepingu sõlminud isiku hinge järele. Viimast motiivi ilmestavad ka kolm valget ingliti, kelle algset kohalolu võib tõlgendada viisil, et vanal kütil oli siiski mingi eetiline hoiak või headus, mille tõttu talle ehk isegi andeks anti. Kuradi ilmumine aga peletas inglid minema ning kinnitas, et antud juhul lepingu tasu maksmisest pääsu ei ole. Kindlasti tuleks aga rõhutada, et antud variant oli 25 muistendi hulgas erandlik ning

sisaldab üsna palju omapäraseid ja muistenditüübile mitteomaseid motiive.

Pole põhjust arvata, et kõik analüüsitud motiivid ja nende seos kuradiga oleksid ainult juhuslikud. Pigem võime väita, et kuradil on armulaualeiva tulistamise muistendites oluline, ehkki mitte alati otseselt mainitud roll. Kristlikku nõiakäsitust arvestades pole selles midagi üllatavat, et kuradilepingu (ja selle tasu) osa on märkimisväärne. Samuti avaldub siinkohal mitmeti kristlike tõekspidamiste inversioon: Jumala hülgamine kuradi nimel, pakt viimasega, (neljapäevane) öine tegutsemise aeg päevase asemel. Kuigi kuradi osalus pole kõikides muistendites ilmselgelt ja otseselt ära märgitud, ilmub ta (või on talle viidatud) peaaegu pooltes variantides (12 juhul 25st) mitmel kujul. Seos tema lepingu ja Jeesuse ihu tulistamise vahel on niisamuti üsna selge.

Kokkuvõtvalt kujutavad Jeesuse nägemine ja kuradi osalus endast olulisi motiive narratiivisüžees ning võivad peategelase tulistamisotsust tugevasti mõjutada. Kristuse ilmutus toimib hoiatusena või selle tõttu järgneb hiljem karistus. Kuradiga seostatavatest jutuelementidest esinevad näiteks leping või tema ilmumine. Nii Jeesuse ilmutus kui kuradiviited on tegurid, mis märgivad hostia nõiduses kasutamist kui narratiivide põhilist motiivi. Siiski ei lõpe muistendid tulistamisega (või mitte tulistamisega). Jahimehe jaoks järgneb kas positiivne tulemus või karistus.

### 3.2.7 Lõpplahendus

Armulaualeiva tulistamise muistendid lõpevad peategelase jaoks teatud tulemuse või tagajärjega, mis võib olla kas positiivne või negatiivne. Tõlgendus oleneb ka sellest, kuidas me jutte analüüsime ning milline on meie kui lugejate arusaam heast resultaatist. Jahimehest peategelase jaoks võib hea tulemus seisneda jahiõnne ja nõiavõimete omandamises (ehkki seda saab mõista ka tema hinge mahamüümisenä kuradile), samas kui teiselt poolt võib positiivseks lahenduseks pidada ka tulistamata jätmist ning jumalakartlikuks ja vagaks inimeseks hakkamist. Esmalt tuleks vaadelda näiteid, milles peategelane läheb nõidusega lõpuni ning tulistab armulaualeiba.

[---] *Sest saadik [pärast tulistamist] olnud temal alati väga hea jahi õnn, nagu tark ette kuulutand. Iga kord kui metsa läinud, kohe olnud lindusi ja jäneseid hulgaliste ees, muud kui lase.*

E 34795/6 (9) < Jüri, Kurna v. - J. Kurgan /-J. Saalverk/ < Hans Veidenberg (1897).

[---] *Ta tulnud koeu ja jäenud joonelt haigeks, ja nenda raskest et surmaga heitlemas.* [---]

H II 20, 494/7 (3) < Pä-Jaagupi, Halinga m. – Hendrik Lusik (1889).

[--- Ta] *sihtis uuesti ja varsti käis kärakas, nii et mets lajotas. Aga see oli ka metsavahi viimane pauk. Laeng oli just otsekohe talle omale rindu jooksnud ja ka elu ära lõpetanud.* [---]

E 17745/51 < Ambla – Joosep Freimann (1895).

Nagu esimesest näitest selgub, leidub muistendivariante, milles nõiavõimete omandamine võib jahimehele hästi lõppeda (kokku 3; nendes variantides on täheldatud ainult seda, et jahimees omandab hea küttimisõnne), kuid need juhtumid on antud muistendikorpuses siiski erandlikud. Nimelt on tulistamise motiiv tähtsal kohal justnimelt hoiatusmuistendites (nagu teise ja kolmanda näite puhul). Hoiatavas mustris lõpeb muistend peategelasele ebasoodsalt. Ta saab mingisuguse tõsise manitsuse ning peab vastu võtma kas üleloomuliku või maise karistuse; ta ei saa ka midagi teha, et pääseda normi rikkumise tagajärgedest. (Pentikäinen 1989: 183). Sama mudel kehtib enamikus analüüsitud armulaualeiva tulistamise muistendites, kus jahimees soovib hostiat tulistada. Karistus esineb kokku 13 korral ning on erinev. Esiteks, peategelane võib jääda haigeks (6 korda; mõnel juhul haigestub ta isegi siis, kui ei tulista, ning sellega tahetakse öelda, et armulaualeiva varastamine nõiduses kasutamiseks on juba piisavalt ränk kuritegu, teenimaks ära karistust). Teiseks võib ta lõpuks surra (2 korda) või, kolmandaks, avastada, et lastud jahisaak on tegelikult mingi praht (2 korda). On ka erandlikke karistusi – näiteks on peategelane tulistatud loomade asemel tapnud oma vanemad; pärast tulistamist mädanevad tal käed ära või tuleb tal minna põrgusse. Vaid korra esinevate karistuste hulgas äratub ehk põrgusseminek kõige rohkem huvi, sest sel juhul on lõplik tagajärg sõnaselgelt väljendatud. Võime öelda, et kui vaadelda armulaualeiva tulistamist seoses kuradilepinguga, siis lähevad kõik rikkujad nagunii pärast surma põrgusse, kuna nad on oma hinge Saatanale loovutanud, ent ühes muistendivariandis on see episood ka otseselt olemas. Siiski tuleks vaadata sedagi, kuidas seda tagajärge muistendites esitatakse: põrgusseminek ei ole karistus, vaid hind, mida tuleb võimete eest maksta. Sellele ei anta mingit halba hinnangut ega konnotatsiooni. Valestitegemise tunnet tulistamise puhul ei mainita, kuid on siiski võimalik, et jahimees kahetseb oma tegu enne

päästikule surumist ning jätab tulistamata.

Ehkki Eesti armulaualeiva tulistamise muistendites kristlikku õpetust otseselt ei kuulutata, on selle motiivid siin siiski olemas ning ka mõned seisukohad on samad. Kristlik maailmavaade ja maagilisusele orienteeritud (paganlik) maailmavaade erinesid mitmel viisil, ent mõlemas loodeti ja eeldati, et kurjategijaid saavad üleloomuliku karistuse (Stark 2006: 233). Laura Stark analüüsis otseselt just nõiduse abil kahju tekitamist, ent samasuguses seoses võib vaadelda ka üldist nõiduse kasutamist. Armulaualeiva tulistajad teotasid sakramenti ning pöörasid ära Jumalast – ning nagu karistusega seotud motiividest välja tuleb, pidid nad lõpuks mingit lõivu maksma, kas siis ootamatult haigestudes, surma minnes või mõnel teisel viisil (näiteks tapab tulistaja kogemata oma vanemad).

Karistuse motiivi kaudu tuleb ehk ka inversioon kõige selgemini esile: sakramendi tähenduse ja sümboolsuse pea peale pööramisega kaasneb tegelasele soovimatu tagajärg. Inimene on tahtnud saada endale üleloomulikke võimeid (mis kristliku õpetuse kohaselt pärinevad kuradilt), ta alustab protsessi nende omandamiseks, kuid lõpetab õnnetult. Niisiis tabab teda jahiõnne omandamise asemel karistus.

Karistus pole aga ainus tulemus. Jahimehel on armulaualeiba tulistades võimalik saada seda, mida ta nõidumisega algselt lootis – head jahiõnne (nagu esimeses variandis). Muistendites pole otse mainitud, kuidas käsi paremini käima hakkab – kas on püss maagiline või muutub inimene ise üleloomulikuks jahimeheks. Tihti öeldakse lihtsalt, et kütist saab osav jahimees – mitte hea või edukas, vaid just osav. See on üsna huvitav sõnastus, arvestades asjaolu, et tulistajal on uskumuse järgi nüüd üleloomulikud võimed ning tema lasud tabavad iga sihtmärki. Samas pole armulaualeiva tulistamine ainus võimalik lõpplahendus. Jahimehel on võimalik ka ümber mõelda. Eelnevalt (vt. 3.2.5) sai juba välja toodud, et juhul, kui jahimees armuleiba ei tulista, muutub ta pärast Jeesuse ilmutuse nägemist jumalakartlikuks või jätab kütamise sootuks maha.

[---] *Silmapilk viskas ta püssi puu alla maha tõi Jumala armu puu otsast maha ja palus Jumala käest andeks.*

H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja – Vold. Rosenstrauch (1893).

[---] *Mees virutanud püssi vasta maad puruks ja vandunud et ta enam jahi peal ei lähe. Ja sest samast tunnist jätnud kütamise ameti maha.*

E 25637/40 (1) < Tõstamaa, Seli v. – J. Tõnisson (1896).

Oleme juba vaadelnud juhtumeid, kus peategelane loobus armulaualeiva tulistamisest tänu Jeesuse ilmumisele. Nüüd tuleks sedasama motiivi vaadelda teisest küljest: tulistamata jätmine ei too jahimehele ilmtingimata kahju. Ta ei saavuta küll paremat jahiõnne, kuid ta elu muutub ning võib öelda, et paremuse poole (seda mõlemas näites). On näha, et peategelane kahetseb oma soovi ning üritust, ta tahab oma elu ümber korraldada, olles nüüd parem ja kõlbelisem kui enne. Andekspalumine on samuti oluline, sest esiteks näitab see jahimehe südametunnistust ning teiseks tähistab võitu kuradi üle – viimasel hetkel on kurjale teele minemisest loobunud ja jäänud Jumala usalduse ja kaitse alla. Alumise variandi puhul on oluline elukutse hülgamine: peategelane läheb nii kaugele, et ei taha enam isegi jätkata, leides, et normirikkumine on liialt ränk ning et ta sellist kogemust enam kunagi läbi elada ei soovi. Jumalakartlikuks jäämist esines 3 muistendivariandis, kütiametist loobumist 7 korral.

Kokkuvõtvalt võib tulistamise lõpplahenduses näha huvitavat seika: antud muistendikorpuses ilmneb, et pigem kipub tulistamisega kaasnema karistus, isegi kui jahimees saab algul oma teo tulemusena hea jahiõnne. Normirikkumisega on midagi moraalset lõhutud ja selle parandamiseks tuleb tasakaal taastada. Rikkuja saab enamasti karistuse. Kui aga peategelane meelt muudab ning ei tulistata, uuendab ta enda senist olemust ning hakkab nii-öelda heaks, jumalakartlikuks inimeseks. Ta koguni loobub oma ametist ja seeläbi ühtlasi soovist või vajadusest uuesti jahiõnne omandamist proovida. Analüüsitud muistenditega seoses tuleks veel märkida, et rahvalikud narratiivid püüdsid mitmeti märku anda, kas nõidus, mida neis kujutati, oli sotsiaalselt vastuvõetav või mitte (Stark 2006: 196). Kuna tegu on hoiatusmuistenditega, milles normirikkumisele järgneb tihti karistus või kus viimasel hetkel muudetakse meelt, loobutakse nõiduse kasutamisest ja usaldatakse end taas Jumala hoolde, võib tõdeda, et armulaualeiva tulistamise muistendites on tegemist pigem sotsiaalselt mitteaktsepteeritava nõidusega. Armulaualeiva tulistamine on väär toiming, mis ei ole moraalne ega pikemas perspektiivis kasulik ning mille kaudu näidatakse, et säärase isikliku kasu poole püüdlamise katsega kaasneb oma hinge ja heaolu hävitamine.

## Kokkuvõte

Käesoleva magistr töö eesmärgiks oli analüüsida Eesti Rahvaluule Arhiivi materjalide põhjal armulaualeiva tulistamise muistendite motiive ning mõtestada neid üldise nõiduse diskursuse raames, tuginedes varasematele uurimustele. Et käsitletava teema kontekst hõlmab lisaks folkloorile ajaloolist ja ühiskondlikku tegelikkust ning teoloogiat, tuli arvestada ka nende valdkondadega.

Esimeses peatükis käsitlesin armulaua sakramenti üldiselt ning vaatlesin seda seoses nõidusega. Muistendites avalduvate uskumuste kohaselt tõi armulaualeiva tulistamine kaasa üleloomulike nõiavõimete ja jahiõnne omandamise. Tegu oli ühelt poolt nõiavõimete omandamisega, teiselt poolt aga kristlike sümbolite väe vähendamise ning rüvetamisega, loobumisega Jumala armust (kuna sakramenti võivad vastu võtta üksnes ristitud inimesed) ning kaitsest ja liituastumisega Saatana endaga isikliku kasu saamise eesmärgil. Samuti vaatlesin esimeses peatükis armulaualeiva tulistamise ja kuradi seost. Protsessi võib näha kui kuradilepingu sõlmimist, kuna tulistatud on Jeesuse ihu ning nii püha anni varastamine kui ka tulistamine on mõlemad pühaduseteotused, mille sisuks on inversioon. Pööras ju kristliku sakramendi läbi üleloomulike võimete omandamine armulaualeiva olemuse, eesmärgi ja kasutuse tagurpidi. Esialgne ning tõeline tähendus salati maha ja heideti kõrvale, selle asemele tõusis aga väärkasutus ning uus arusaam. Lepingust Jumalaga sai leping kuradiga. Lisaks vaatlesin selles peatükis armulaualeiva tulistamist kui inversioonilist rituaali, sidudes selle folkloristliku käsitlusega ning uurides seda siirderiitusena. Rituaalil on ka ohverdusega seotud tähendusi, kuna tulistaja loovutab oma hinge kuradile.

Töö teises peatükis käsitlesin kõigepealt muistendite kogumise ajajärgu kirikuolu Eestis ja ka jahikultuuri üldiselt. Peamine rõhk langes aga Eesti Rahvaluule Arhiivi armulaualeiva tulistamise muistendite näidete analüüsimisele. Vaatluse all oli 25 muistendite teksti, millest tõin välja peamised motiivid ja sümbolid. Need motiivid olid järgmised: armuleiva tulistamise põhjus, vastava õpetuse edasiandmine, armulaualeiva varastamine, armulaualeiva tulistamine, Jeesuse ilmutuse nägemine, kuradi osalus muistendites ja viimaks lõpplahendus (mis sai narratiivides pärast hostia tulistamist). Motiivide kaudu avasin samuti inversiooni mõistet, kuna nõiduse puhul oli tegemist kristlike sümbolite salgamise ning neile uute tähenduste omistamisega. Antud tekstidest tuli välja, et Eesti armulaualeiva tulistamise muistendites on inversioonil üsna oluline roll ning kahtlemata toimus neis kristlike tavade ümberpööramine. Näiteks asendati kristlikud

tõekspidamised nende teotatud vastetega, Jumala kaitse asemele tuli leping kuradiga ning armulaualeivale (ja seega ka Kristuse ihule) omistati uus tähendus. Samuti ilmnes neis hoiatusmuistenditele omane moraalsus: armulaualeiva tulistamine andis juttudes normirikkujale esmalt küll hea jahiõnne, ent kippus seejärel kaasa tooma ka mingi karistuse kas siis haigeksjäämise, surma või põrgussemineku näol. Teiselt poolt, kui Jeesuse ilmutuse mõjul jäeti armulaualeib tulistamata, pääses peategelane karistusest ning tulemuseks oli hoopis jahipidamise mahajätmine ning jumalakartlikuks hakkamine.

Üldiselt selgub, et töös analüüsitud muistendid kannavad endas nii religioosseid kui ka sotsiaalseid hoiakuid. Esiteks, ehkki (Eesti) rahvausundis ei kujutata ristiusku alati kõige paremas valguses ning ka armuleiva tulistamine (mis on antud lugude tähtsaim narratiivimotiiv) tähendab kristliku sakramendi teotamist, on näha, et sellest hoolimata kannavad muistendid kristlikke väärtusi ning hoiakuid: religiooni ja Jumala hülgaajad saavad karistada ning nii mõnigi patune inimene püüab oma käitumist muuta ja parema, vooruslikuma elu poole pürgida. Seega, ehk isegi üllatuslikult, ilmneb rahvapärimuses pigem heasoovlik suhtumine kristlusesse. Muistendite hoiataval funktsioonil on siin samuti tähtis osa. Inimene, kes eluraskuste tõttu nõiakunstist huvitub ja kuradiga kontakti otsib, on ebamoraalne ja rikub norme ega lõpeta üldjoontes hästi. Kristliku sakramendi ja sümboli teotamine on väärtegu, millele järgneb karistus. Samuti avalduvad armulaualeiva tulistamise muistendites omaaegsed sotsiaalsed olud: kesksete motiividena on esitatud jahimehe ameti raskusi ning mõisa ja lihtrahva konflikti – mõisnikku on siinkohal kujutatud isikuna, kes (vahel küll kaudselt) suunab edutut kütti nõidust kasutama ning kiriku rüpest välja astuma.



# **Communion Bread in Estonian Folk Religion: Legends about Witchcraft**

The aim of this Master's thesis was to analyse the motifs of legends about shooting the host (the communion bread) from the Estonian Folklore Archives, and to examine them in the frame of general witchcraft discourse based on previous researches. That the context of the subject includes historical and social reality, as well as theology, in addition to folklore, it was also necessary to consider those fields.

In the first chapter I looked at the sacrament of the Eucharist in general, while also exploring it in connection with witchcraft. According to beliefs revealed in the legends, shooting the host gave the person witch powers and hunting luck. On the one hand, it resulted in obtaining supernatural abilities, on the other, reducing the power of Christian symbols and defiling them, giving up God's grace (as only baptised people could accept the sacrament) and his protection, and allying oneself with the Devil for personal gain. Furthermore, I examined the connection between the Devil and shooting the host. The process can be seen as making a pact with the Devil, as the person has shot the body of Jesus, and both stealing the holy gift and shooting it are inverse sacrilege. After all, obtaining supernatural powers through a Christian sacrament turned the essence, purpose and usage of the host upside down. The original and true meaning was denied and discarded, in its place rose false usage and a new definition. The pact with God was replaced with the pact with the Devil. In this chapter I further looked at shooting the host as an inverse ritual, connecting it with folkloric approach and examining it as a rite of passage. The ritual also includes sacrificial meanings, as the shooter surrenders his soul to the Devil.

In the second chapter of the Masters thesis I firstly looked at the state of the church during the time the legends were collected (19<sup>th</sup> century), and general hunting culture in Estonia. The main emphasis, however, was on analysing examples of the legends about shooting the host from the Estonian Folklore Archives. There were 25 legend-texts under observation, from which I brought out the main motifs and symbols. Those motifs were as follows: the reason for shooting the host, receiving respective instructions, stealing the host, shooting the host, seeing a revelation of Jesus Christ, involvement of the Devil and, finally, outcome (what happened in the narratives after shooting the host). Through these motifs I investigated the concept of inversion, as witchcraft includes renouncing Christian

symbols and granting them new meanings. It was revealed from the texts that inversion holds a prominent place in Estonian legends about shooting the host and they undoubtedly contain reversal of Christian customs. For example, Christian beliefs were replaced with their desecrated equivalents, the pact with the Devil ousted God's protection, and the host (and through it, the body of Christ) was given a new meaning. Moreover, the morality of warning legends appeared in these narratives: in the tales, shooting the host gave the norm offenders good hunting luck, whereas afterwards, it tended to follow it up with retribution in the terms of illness, death or going to Hell. On the other side, if the main character reconsidered and did not shoot the host, he escaped punishment, resulting in actually retiring from hunting whatsoever and becoming a pious and god-fearing person.

In general, it appears that the analysed legends carry both religious and social attitudes. Firstly, even though Christianity is not always portrayed in the best light in (Estonian) folklore and also, shooting the host (as the most crucial narrative motif of these legends) is a desecration of a Christian sacrament, it is evident that despite these notions, legends still carry Christian values and attitudes: the abandoners of religion and God are punished, with several sinful persons trying to change their behaviour and strive towards a better, more virtuous life. Thus, perhaps even surprisingly, a benevolent regard towards Christianity can be seen in the folk religion. The warning function of the legends also has an important role in this. A person who, as a result of his misfortunes, is interested in witchcraft and searches for a contact with the Devil, is immoral and violates the norms, and does not usually end up well. Desecrating a Christian sacrament and symbol is a grave offense which results in punishment. Additionally, social circumstances of former times appear in the legends about shooting the host: presented as central motifs are difficulties of hunter's occupation, and the conflict between common people and landlords – the landlord has been presented as someone, who (albeit, sometimes indirectly) affects an unsuccessful hunter to use witchcraft and depart from the church.

## Allikad

EKmS – Eesti Kirjameeste Seltsi rahvaluulekogu (1867–1891)

H – Jakob Hurda rahvaluulekogu (1860–1906)

E – Matthias Johann Eiseni rahvaluulekogu (1880–1934 ja mõned varasemad tekstid)

EVR – M. J. Eiseni stipendiaatide rahvaluulekogu (1921–1927)

ERA – Eesti Rahvaluule Arhiivi rahvaluulekogu (peamiselt 1927–1944)

RKM – Eesti TA Fr. R. Kreutzwaldi nim. (Riikliku) Kirjandusmuuseumi (nüüd Eesti Kirjandusmuuseumi) rahvaluule osakonna rahvaluulekogu (peamiselt 1945–1996)

## Kirjandus

Aarne, Antti 1918. Estnische Märchen- und Sagenvarianten. - Folklore Fellows' Communications, Vol 25. Hamina: Suomalainen Tiedeakatemia Kustantama.

Anttonen, Veikko 2004. Theory and Method in the Study of 'Folk Religion'. - Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion, Vol. 39–40, 73–79.

Babcock, Barbara A. 1978. The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society. Ithaca & London: Cornell University Press.

Baroja, Julio Caro 1974. The World of the Witches. Chicago: The University of Chicago Press.

Bever, Edward 2013. The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. London: Palgrave Macmillan.

Cavendish, Richard 1967. The Black Arts. New York: Perigee Books.

Clark, Stuart 1997. Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe. New York: Oxford University Press.

Frankfurter, David 2006. Evil Incarnate: Rumors of Demonic Conspiracy and Satanic Abuse in History. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Hiiemäe, Mall 2006. Päiv ei ole päiväle veli. Lõunaeeesti kalendripärimus. Tartu: Eesti Kirjandusmuuseum.

Hiiemäe, Mall 2003. Pühapäev eesti maarahva traditsioonis. - Mare Kõiva (toim.) Sator 2. Tartu: EKM Rahvausundi ja meedia töörühm.

<http://www.folklore.ee/rl/pubte/ee/sator/sator2/Puhapaev.html> (24.05.2016)

Hiiemäe, Mall 2008. Tähtpäevade aastaring. - Ants Viires, Elle Vunder (toim.) Eesti

- rahvakultuur. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 330–345.
- Jansen, Ea 2010. Usk ja kirik. - Sulev Vahtre (toim.) Eesti ajalugu V. Tartu: Ilmamaa, 314–326.
- Jauhiainen, Marjatta 1998. The Type and Motif Index of Finnish Belief Legends and Memorates. - Folklore Fellows' Communications, Vol 267. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Katoliku kiriku katekismuse kompendium 2008. Tallinn: Eesti Apostellik Administratuur.
- Klintberg, Bengt af 2010. The Types of Swedish Folk Legend. - Folklore Fellows' Communications, Vol 300. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Koski, Kaarina 2014. Folk belief and the Lutheran Church in Nineteenth-Century Finland. - Cosmos 30, 65-92.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek, Michael Stausberg 2008. Theorizing Rituals. Leiden, Boston: Brill.
- Loorits, Oskar 2004. Endis-Eesti elu-olu II. Lugemispalu metsaelust ja jahindusest. Tartu: Eesti kirjandusmuuseum.
- Luther, Martin 1991. Väike katekismus ühes süvendava osaga. Stockholm: Eesti vaimulike raamat.
- Luts, Arved 2008. Loodusvarud majandamises. - Ants Viires, Elle Vunder (toim.) Eesti rahvakultuur. Tallinn: Eesti Entsüklopeediakirjastus, 107–135.
- Mitchell, Stephen A. 2011. Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ostling, Michael 2011. Between the Devil and the Host. Imagining Witchcraft in Early Modern Poland. Oxford: Oxford University Press.
- Palmenfelt, Ulf 1993. On the Understanding of Folk Legends. - Michael Chesnutt (toim.) Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek. Copenhagen: Nordic Institute of Folklore & Turku: Department of Folklore, University of Folklore, 143–167.
- Pentikäinen, Juha 1989. The Structure and the Function of Legend. - Anna-Leena Siikala (toim.) Studies in Oral Narrative. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pihelgas, Carolina 2013. „Kolm kõrd meie isa enne lugada, siis...” Meieisapalve kasutamine loitsuna eesti rahvausundis. - Keel ja Kirjandus 1, 30-48.
- Proodel, Mall 1969. Üks jahimees läks metsa. Valimik rahvajutte jahist ja metsloomadest. Tallinn: Eesti raamat.
- Rubin, Miri 1991. Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture. Cambridge: Cambridge University Press.

- Russell, Jeffrey Burton 1972. *Witchcraft in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stark, Laura 1996. The Folk Interpretation of Orthodox Religion in Karelia from an Anthropological Perspective. - Ülo Valk (toim.) *Studies in Folklore and Popular Religion*, Vol 1. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 143–158.
- Stark, Laura 2006. *The Magical Self. Body, Society and the Supernatural in Early Modern Rural Finland*. Folklore Fellows' Communications 290. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Stark, Laura 2015. Voicelessness and the Limits of Agency in Early Modern Finnish Narratives on Magic and the Supernatural. - *Narrative Culture*, Vol 2, No. 1 (Spring 2015), 117–140.
- Stephenson, Barry 2015. *Ritual: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Stewart, Pamela J., Andrew Strathern 2014. *Ritual: Key Concepts in Religion*. London: Bloomsbury.
- Turner, Victor 1978. Comments and Conclusions. - Barbara Babcock (toim.) *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca & London: Cornell University Press, 276–296.
- Valk, Ülo 1998. *Allilma isand: kuradi ilmumiskujud eesti rahvausus*. Eesti Rahva Muuseumi sari 1. Tartu: OÜ Greif trükikoda.
- Valk, Ülo 1994. *Kurat Euroopa usundiloos*. Tallinn: Vikerkaar.
- Valk, Ülo 1996. Relations between the Witch and the Devil in Estonian Folk Religion. - Ülo Valk (toim.) *Studies in Folklore and Popular Religion*, Vol 1. Tartu: Tartu Ülikooli eesti ja võrdleva rahvaluule õppetool, 113–124.
- Valk, Ülo 2011. Teede tähendusest eesti rahvausundis. - Mariliis Hämäläinen (toim.) *Eesti Maanteemuuseumi aastaraamat 2010*. Tartu: Eesti Maanteemuuseum, 39–52.
- Vihuri, Veiko 2012. Eestlane ja ristiusk kirikutegelaste pilgu läbi. - Eerik Jõks (toim.) *Astu alla rahva hulka: artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist*. Tallinn: Tallinna Raamatutrükikoda, 24–48.
- Vovelle, Michel 1990. *Ideologies and Mentalities*. Cambridge: Polity Press.

## Lisad

Järgnevalt olen välja toonud neli täispika muistendi näidet, mis minu arvates ilmestavad kõige paremini (või kus esineb kõige rohkem) erinevaid töös käsitletud motiive. Kuna tekstikorpuses oli 25 varieeruva pikkusega muistendit, ei saanud ma siinkohal ruumi tõttu kõiki jutuvariante lisada. Olen valinud muistendid, milles ilmnevad kõik analüüsitavad motiivid (või vähemalt enamik neist): põhjus, õpetus, tulistamine, lõpplahendus (kütile positiivne tulemus või negatiivne tagajärg); ning Jeesuse nägemine ja kuradi osalus või temale viitamine (mõlemad märgivad kristliku sakramendi inversiooni). Lisaks valisin erineva tulemusega narratiivid: esimeses muistendis ei tulista peategelane armulaualeiba ning palub andeks, teises ta tulistab ning omandab hea jahiõnne või üleloomulikud võimed (selle näite puhul on oluline ka tavainimese konflikt mõisaga), kolmandas aga peategelane tulistab hostiat ja sellele järgneb karistus (samuti moraal). Neljas näide on lisatud põhjusel, et see on üks pikemaid tekste muistendite hulgas ning ehkki siin avalduvad samuti mitmesugused muistenditüübile omased motiivid, on ilmsed ka omanäolisemad jooned: kolm musta inglit kuradiga seoses ja vana küti matmine.

### Lisa 1.

#### H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja (1893).

Ühe korra tahtnud üks mees vägevaks kütiks saada ei ole aga käsi kuidagi viisi sõna kuulata tahtnud viimaks õpetanud talle keegi, mine püha päev kiriku lauale ja kui sulle Jumala armu antakse ära neela seda mitte kohe alla, vaid võtta üks klaas selle tarbeks juure ja lase suust kohe klaasi. Nelja päeva õhtul võta see jumala arm ja vii metsa kuuse otsa võta siis püss ja lase üle pahema ola selle peale ära aga ise iial tagasi vaata. Mees tegi nii, ta tõi kirikust Jumala armu, viis neljapäeva õhtul metsa ja pani puutsa pani püssi üle pahema ola peale, aga ta mõtles ise eneses kui ma selle patu olen teinud teist ma enam ei tee ma vaatan tagasi, ta vaatas ja nägi puuotsas Jeesuse ristilöödud kuju. Silmapilk viskas ta püssi puu alla maha tõi jumala armu puu otsast maha ja palus Jumala käest andeks.

H III 17, 95/6 (3) < V.-Maarja – Vold. Rosenstrauch (1893).

### Lisa 2.

#### E 34795/6 (9) < Jüri (1897).

## KUIDAS HEAD JAHI ÕNNE SAAB.

Pahkla mõisa herra nõudnud oma koka käest et kokk peab temale iga päev metsast värsket lindu ja jänest tooma ja praadima. Sagedaste hulkunud kokk tundide kaupa metsas ringi, aga pole lindu ega jänest nähagi saanud, kui ilma koju tulnud saanud herra käest riielda ja peksa.

Kord juhtunud kokk ühe vana targa mehega kokku ja rääkinud sellele oma kibedat põlve. Tark õpetanud teda ja käskinud kui ta kirikusse armulauale läheb, siis sealt Jumala armu leib suust välja võtta ja ära tuua, siis see puu oksa panna ja silmad kinni hoides püssiga maha lasta.

Mees (kokk) teinud nõnda, juhtunud aga kogemata silma enne laskmist lahti tegema näinud Jeesus olnud ristiga puu otsas. Kokk pannud südame kõvaks ja lasknud püssiga puu otsa.

Sest saadik olnud temal alati väga hea jahi õnn, nagu tark ette kuulutand. Iga kord kui metsa läinud, kohe olnud lindusi ja jäneseid hulgaliste ees, muud kui lase.

E 34795/6 (9) < Jüri, Kurna v. - J. Kurgan /-J. Saalverk/ < Hans Veidenberg (1897).

### **Lisa 3.**

**E 33263 (1) < Karksi (1897).**

## KÜTI PÜSSIARSTIMINE.

Kütil pole püss hästi tuld annud. Mees läinud nõia juure abi otsima. Nõid käskinud kiriku leiba püssi panna ja siis lahti lasta. Kütt ka kohe nõnda toemetama. Lasknud siis linalleo tiigi pealt kahte parti. Aga pärast näinud, et pardid olnud mehikese oma vanemad. See oli talle kiriku leiva ärakandmise eest nuhtluseks pantud.

E 33263 (1) < Karksi – J. Hünerson < J. Vene (1897).

### **Lisa 4.**

**E 36737/40 < Pärnu (1898).**

## VANA KÜTT JA TEMA ÕPIPOIS.

Ühes mõisas elas kord kütt, kis väga osav linnuajamise peale oli. Illmaski ei tulnd ta ilma linnudeta koju, ja kui ta lassis (laskis), ei sihtind ta sugugi, tõestis püssi üles ja põmmutas aga sinnapoole kus linnud ollid või lendasid, ja kohe kukkus mitu tükki maha. Ärral olli temast ea meel, aga ku ta juba vanas jäi ja teene jalg aua ääre peal seisis, – sis andis ärra temale ühe noore mehe, keda ta pidi niisammasuguses kütis õpetama, ku ta isi olli. Poeiss käis nüid vana mehega alati seltsis ja lassis ka, aga ühtegi lindu ta ei tapnd, aru kord, ku mõnele pinta sai ja seegi läks tihti kaduma.

Seal sis õpetas teda vana kütt: „Kui sa laua-kirikus oled ja sulle püha leiba antase, sis lase see salaja omale kinda sisse ja too koeu. Kodu lähäd metsa, seal naeluta see puu küllgi, sis võta püss üle pahema õla ja lase selle püha leva pihta; aga ära sa tagasi vaata, kui sa küll midagi kuuled või näed selle juures. Küll sa sis ästi paelu lindu jahe peal lased.“ Pois tegi vana küti õpetuse järele. Tõi kirikust püha leiva, läks metsa naelutas puu küllgi ja säädis püssi üle pahema õla. Äkiste kuuleb ta nutu äält ja vaatab tagasi. Puu peal näeb ta õnnistegija täielist risti löödud ja üks vana all mees seal juures. Ta ehmatas ära ja viskas püssi maha. Sis kadus õnnistegija kuju tema silmist ära ja all mees ütles temale: Se on hea et sa minu nutu äält kuuldsid ja mette õnnistegijat teist korda risti ei löönd. Kui sa linnupüigile lähäd, siis pead sa minu sõna järele lindusi küll ja küll saama. Ära lase sa linnudest mitte ilmas kõege esimest, lase neid, kes taga pool lendavad. Kui sa iial midagi soovi, siis kutsu mind ja mina õpetan sind. (See oli Jumal isi).

Mõni aeg pärast seda jäi vana kütt aiiges ja olli suremise peal. Poeisil olli kange irm tema juures ja palus küla inimesi omale seltsise; aga viimati tuli vana all mehike tema juure ja õpetas teda: Et sa teaksid, mihuke inimene vana kütt oli ja mis temast saab, siis tee nenda: Peida ennast kuskile teise tuppa nii ära, et keegi sind ei tea ega ei näee ja vaata läbi ukse pilu või läbi uherdi augu vana küti surma tunndi pealt. Poeis tegi sedasi. Puuris uherdiga seena sisse augu ja petatas teiise tuppa nii ära, et keegi ing seda ei teadnd; sealt vaatas surejat vana kütti.

Kui surma tund ligi sai, tullid kolm valged ingelt mis särasid: need lautasid oma tiivad varjates üle sureja välla ja seisid päetse otsas. Varsti tuli ka üks must ingel, vanakuradi teender sisse. Vallged ingled jäid veel päetsisse. Kui teine must ingel sisse tuli sis head ingled läksid päetsist ära jalutsisse. Viimati tuli kolmas must ingel sisse – ja nüid taganesid head ingled sureja juurest ära ja läksid nuttest uksest välla. Kurjad ingled irvitasid ja akkasid vana küti nahka nüllgima. Kui selle kätte said sis mõõtsid nad, kellele ta sünnib. Kõik kolm ollid juba kord naha sees ära käinud ja kolmandale jäi ta sellga; nad



ise naersid seal juures: „Mallele maani, Lüllele lühikene, aga Piretile piriparaja!“

Nüid eitis see kelle selges nahk parajas olli küti asemele ja küti kere sai sealt ära viitud ja mõesa värava kõrva suure kivi samma alla peideti ta ära.

Seda kõik olli noor kütt üksi näind ja kuulnd muu rahvas, kes surnu juures seisid ei näind mette mingitsugust, ei äid ega kurji-inglid ka mette.

Nüid läks pois keldresse, kus vana kütil suur ulk lastud linnda olli seisnd, seal ei olnd muud ku unik vana viiskrajakid, vanad pastlad, lagund saapa põiad ja kinngi ja lagund kalossi närusid koos ja mette ühte linndu põlnd nende seas.

Seda lugu rääkis tema mõisas kõegele ja tõendas, et vana kütt mette isi kirstu põle pantud vaid kurat tema naha sehes. Kui teesed ei uskund siis läks ta nendega ja kaevas selle samma alt vana küti nületud keha välja ja nüid uskusid teda kõik. Nüid nad tegid kirstule kolm tugevad raud võru peale ja puurisid just pea kohta uherdiga augu ja kallasid sealt katla täie keeva vett vana kuradile suhu. Küll see kirst nagises ja paukus ja sinist suitsu tulli pragude vahelt välja. Pärast võeti kirst lahti ja seal põlnd muud sees kui vana küti nahk aga. Nad pannid selle tema ihuga seltsis kirstu ja matsid maha. Ärra aga irrmus ära kui kuulis et ta illmaski lindusi pole söönd – vaid vanu närusid.

E 36737/40 < Pärnu > Suhhum-Kalee – Jakob Mihkelson < Mihkel M. (1898).

## **Lihtlitsents lõputöö reprodutseerimiseks ja lõputöö üldsusele kättesaadavaks tegemiseks**

Mina, Miikael Jekimov

1. annan Tartu Ülikoolile tasuta loa (lihtlitsentsi) enda loodud teose

Armulaualeib eesti rahvausundis: muistendid nõidusest

mille juhendaja on professor Ülo Valk

1.1.reprodutseerimiseks säilitamise ja üldsusele kättesaadavaks tegemise eesmärgil, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace-is lisamise eesmärgil kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni;

1.2. üldsusele kättesaadavaks tegemiseks Tartu Ülikooli veebikeskkonna kaudu, sealhulgas digitaalarhiivi DSpace'i kaudu kuni autoriõiguse kehtivuse tähtaja lõppemiseni.

2. olen teadlik, et punktis 1 nimetatud õigused jäävad alles ka autorile.

3. kinnitan, et lihtlitsentsi andmisega ei rikuta teiste isikute intellektuaalomandi ega isikuandmete kaitse seadusest tulenevaid õigusi.

Tartus, **24.05.2017**